

٢٠٢٢



المملكة العربية  
السعودية  
دار الحديث الحسنية

علمة

# دار الحديث الحسنية

سَنَوِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ تَعْنِي بِشُؤْنِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

رئيس التحرير:

الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

العدد 6

1408 هـ - 1988 م



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



# مقدمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم، محمد وآله وصحبه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين

يسرني أن أقدم العدد السادس من مجلة دار الحديث الحسنية وهذا العدد حافل بالأعداد السابقة بالبحوث العلمية المتخصصة، وحاولنا ادخال تنظيم جديد على أبواب المجلة، بحيث تشمل البحوث اختيارات من بعض الرسائل العلمية غير المنشورة التي تمت مناقشتها في دار الحديث الحسنية بالإضافة إلى بحوث منتقاة من البحوث التمهيدية التي تقدم بها المتخرجون للحصول بها على شهادة الدراسات العليا في العلوم الإسلامية..

وتحصر هذه المجلة على أن تغطي الدراسات الحديثة بمكانة متميزة من اهتمام الباحثين والدارسين، ذلك ان دار الحديث الحسنية تحرص على تعميق الإهتمام بهذه الدراسات والتشجيع عليها، لأن المغرب خلال تاريخه الطويل كان معروفا بأنه «دار حديث»، وتحظى دراسات الحديث باهتمام علماء المغرب، وللعلماء المغاربة فضل وتميز في الدراسات الحديثة خلال التاريخ الإسلامي، وكانت مجالس الحديث مما يتبارى به ملوك المغرب، ويتنافسون في تشجيع العلماء على حضور تلك المجالس، وفق نظام دقيق ومحكم، يعطي لهذه الظاهرة العلمية مكانة خاصة معبرة عن حب المغاربة لحديث رسول الله ﷺ، وتنافسهم في حفظه وروايته وبيان طرقه ومعرفة أسانيده، وهذه الظاهرة رافقت نشوء الدولة الإدريسية ثم نمت وتطورت خلال الدول المغربية التي تعاقبت على حكم المغرب...

وتحدثنا الروايات التاريخية عن ملوك المغرب الذين نمت في عهدهم مجالس العلم وازدهرت مجالس الحديث، من أمثال المنصور الموحدي واني الحسن المريني والمنصور الذهبي الذي كان يحرص على رواية الحديث بسند شيوخه اعتزازا بالحديث وشغفا بعلمه.

وحظيت مجالس الحديث بمكانة متميزة في عهد الدولة العلوية الشريفة، التي كان معظم ملوكها من العلماء، الذين يحسنون الرواية ويحبون مجالس الحديث، ويحرصون على أن تعقد مجالس الحديث في قصورهم خلال شهر رمضان من كل عام، ويحضر تلك المجالس العلماء الذين اشتهروا بالحديث والفقه، ويجري في تلك المجالس من المذاكرة والمناظرة والمنافسة ما يجعل هذه المجالس من الظواهر الدالة على مكانة العلم في عهد هذه الدولة ورعاية ملوكها للعلماء وتكريمهم بكل اوجه التكريم التي ترفع من شأنهم في المجتمع، وتجعلهم في موطن الاجلال والاحترام، لكي يتمكنوا من اداء رسالتهم في تعميق قيم الاصاله ومواجهة التحديات الثقافية الوافدة، وتغذية مكانة العقيدة الاسلامية في النفوس، وبفضل ذلك استطاع المغرب وهو البلد الذي واجه اعظم التحديات، ان يظل شامخا قويا، لم تسقط رايته المواجهات القاسية، ولم تضعف من صلابته المحاولات الصليبية المتلاحقة التي كانت تحاول اقتطاع اجزاء من ارضه...

واشتهر في تاريخ الدولة العلوية السلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي كان عالما ومحدثا واديبا ومؤرخا، وتروى كتب التاريخ تفاصيل دقيقة وهامة عن مجالس الحديث في عهده، وتذكر رجالها واسلوب الحوار فيها، والموضوعات التي كان يجري النقاش فيها، بالاضافة إلى ما كان يجري في تلك المجالس من مباحثات ومداعبات ادبية تعطي لتلك المجالس حلاوتها وتزيد من أثرها في تنمية علائق المحبة بين السلطان والعلماء...

واخذت مجالس الحديث في عهد جلالة الملك الحسن الثاني ابعادا جديدة، واصبحت ظاهرة اجتماعية خلال شهر رمضان من كل عام، يتبعها الشعب المغربي من خلال اجهزة الاذاعة والتلفزيون بكل اهتمام، ويشارك فيها علماء من العالم الاسلامي في تظاهرة علمية فريدة، تؤكد اولا اعتزاز المغرب بالثقافة الاسلامية وتعبير ثانيا عن رعاية ملوك المغرب للحركة العلمية وتشجيعهم للمواهب العلمية المؤهلة لحمل رسالة العلم والدفاع عن العقيدة الاسلامية...

وفي شهر رمضان من هذا العام اعطى جلالة الملك أوامره السامية بأن تكون الدروس التي تلقى بحضرة جلالاته في السنوات المقبلة منطلقة من الحديث الشريف، معرفة برواياته ورجاله، مبينة ما يتضمنه الحديث من أحكام وتوجيهات، لكي تكون هذه الدروس امتدادا لمجالس الحديث التي عرفها تاريخ المغرب، وفي هذا التوجيه تأكيد على

مكانة الحديث في المغرب، واصالة توجهه الاسلامي في هذا البلد الذي يرفض التطرف والانحراف ويحرص على سلامة المسيرة الاسلامية بحيث تكون ملتزمة بما التزمت به مسيرات السلف الصالح من تمسك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة...

وهذا المنهج يكفل لاجيالنا الحاضرة ان تكون سديدة الاختيار في خطواتها لا تضل ولا تنحرف، تسير في طريق واضح معبد، تضيء مسالكه انوار من السنة الشريفة، التي كانت موطن اعتزاز الاجيال التي بنت حضارة الاسلام النقية الصافية.

والمغرب كان خلال تاريخه الطويل معتزا بشخصيته الاسلامية، متميزا بوحدة مذهبه، متشبثا بالقيم الاسلامية الاصلية، محافظا على تقاليده وعاداته في المناسبات الدينية والاجتماعية، ومعظمها مستمد مما جرى عليه العرف ودعت إليه السنة الشريفة، وهذه التقاليد ما زالت حتى اليوم قوية راسخة في اعماق الشخصية المغربية، وليس من اليسير أن يتخطاها الفرد أو يتجاهلها، لأنها جزء من تراثه الديني والحضاري والثقافي، والأهم التي احتفظت بشخصيتها خلال تاريخها تظل تقاليدها عميقة الجذور في النفوس تحميها قيم راسخة في المجتمع...

ومن اليسير على أي زائر للمغرب أن يلمس خصائص الشخصية المغربية، وإن يلاحظ بوضوح أثر ذلك التراث الحضاري الذي امتد لمدة اثني عشر قرنا في دولة لم تفقد ذاتها أو شخصيتها، وبقيت الدولة المغربية قائمة منذ عهد مولاي ادريس الأول حتى الآن، في اسر تعاقبت على حكم المغرب، وكان المغرب هو المنطلق لامتدادات واسعة شمالا وجنوبا وشرقا، مكونا بذلك دولا عريقة في المجد، قوية في دفاعها عن الاسلام، غنية في عطائها الحضاري.

وفي ضوء هذا الواقع.. سيظل الشعب المغربي وفيها للسنة الشريفة، يستمد منها البركة والنور، ويجد في مجالسها ذاته وكيانه، ويحافظ عليها دراية ورواية، لكي يظل المغرب «دار حديث» كما كان خلال تاريخه الطويل..

وادعو الله تعالى ان يسدد خطانا على الطريق، وأن يوفق اجيالنا المقبلة لكي تستلهم من سنة رسول الله الهداية، لكيلا تضل أو تنحرف عن المسار الذي يكفل لها سلامة الاختيار.

والله الموفق لكل خير.

الرباط : 6 محرم 1408

1 سبتمبر 1987

مروان مكي

# عقد الإمامة في الفكر السياسي الإسلامي

للدكتور محمد فاروق النبهان

يمتاز الفكر السياسي الإسلامي بخصائص ذاتية، وتعتبر مصطلحاته من المؤشرات الدالة على تلك الخصائص، ومن الصعب على أي باحث أن يبحث في طبيعة هذا الفكر ما لم يملك المصطلحات، ودلالاتها الخاصة بها، عن طريق تتبع تلك المضامين والدلالات من خلال استقراء التاريخ الإسلامي، وفهم أصل تلك المصطلحات، ونشأتها وتطورها خلال المراحل المختلفة لذلك التاريخ.

وكلمة « الإمامة » من الكلمات الدالة على رئاسة الدولة الإسلامية، وقد استعملها العلماء بهذا المعنى، كما استعملوا كلمة « الخلافة »، وقد تكون هناك فروق دقيقة بين معنى الإمامة والخلافة، إلا أن معظم العلماء لا يفرقون بين الكلمتين، وقد استعمل « الامام الماوردي » في كتابه « الأحكام السلطانية » كلمة « الإمامة » وجعل عنوان الباب الأول من كتابه « عقد الإمامة »، وقال في ذلك (1):

« الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع » ثم تابع مباحث الإمامة من حيث الوجوب، والانعقاد، وشروط أهل الإمامة ودور أهل الحل والعقد في اختيار وتصفح أحوال أهل الإمامة (2).

أما ابن خلدون فقد تحدث في الفصل الخامس والعشرين من مقدمته عن معنى الخلافة والإمامة، واستعمل كلمة الخلافة، وقال في ذلك (3):



« والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدينية الراجعة إليها اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا ».

ثم حاول ابن خلدون بعد بيان حقيقة هذا المنصب، وهو النيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، ان يوضح معنى كل من الامامة والخلافة، وقال في ذلك (4):

« وأما تسميته اماما فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به، ولهذا يقال : الامامة الكبرى، وأما تسميته خليفة لكونه يخلف النبي في أمته، فيقال : خليفة باطلاق وخليفة رسول الله ».

ويعتبر الخليفة أو الامام بمنزلة الرسول ﷺ من حيث وجوب الطاعة له لانه يعتبر الحاكم الأول في شؤون الدين والدنيا، وهو خليفة عن الرسول ﷺ، وليس خليفة عن الله، لقول أبي بكر : لست خليفة الله ولكن خليفة رسول الله ﷺ (5).

وكلمة الخلافة مأخوذة من خلف، يقال خلفه : أي تولى الخلافة بعده، والجمع خلائف وخلفاء، واطلقت على من خلف الرسول ﷺ في رئاسة الدولة الاسلامية وتصريف شؤونها، أما كلمة « الأم » بالفتح وهي القصد، يقال : أم فلان فلانا أي قصده، ويقال فلان أم القوم أي تقدمهم، وتستعمل كلمة « الامام » للدلالة على الشخص الذي يؤتم به سواء كان مستقيما أو ضالا، قال تعالى (6): « واجعلنا للمتقين إماما » وقال أيضا (7) : « فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون ».

ويبدو أن بعض العلماء يرون أن الامامة أدق تعبيرا من الخلافة، وربما كان الشيعة يفضلون استعمال لفظ الامامة للدلالة على صاحب الحق الشرعي في الامامة سواء كان متوليا السلطة أم لا، أما الخلافة فتطلق على السلطة الواقعية في حالة اسنادها إلى من لا تتوفر فيه شروط الامامة عندهم، ولا يفرق أهل السنة بين معنى الامامة والخلافة، لانهم لا يضعون شروطا خاصة للامام، ولا يعترفون بفكرة الامامة المقترنة بالعصمة، لان ذلك مما يتنافى مع عقيدة أهل السنة..

#### حكم الامامة

اتفق العلماء على أن عقد الامامة واجب، وذلك لان الامة تحتاج إلى إمام عادل

يقيم فيهم احكام الله ويسوسهم باحكام الشريعة، ولم يشذ عن ذلك الرأي سوى جماعة قليلة لا عبرة بمخالفتها لرأي جماعة المسلمين، ومن هؤلاء المخالفين أبو بكر الاصم من المعتزلة وبعض الخوارج، وهؤلاء يرون أن الامة إذا تواطأت وافقت على امضاء احكام الشرع وتنفيذ احكام الله فعندئذ لا تحتاج إلى إقامة إمام<sup>(8)</sup>.

وهذا الرأي مردود عليه ومحجوج بالأدلة الدامغة التي تؤكد وجوب إقامة إمام، وقال ابن حزم الأندلسي<sup>(9)</sup> إن هذا الرأي ساقط، ويكفي للرد عليه وابطاله اجماع أهل السنة والشيعة ومعظم الخوارج عليه، واستدل لذلك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة التي تدعو إلى وجوب الامامة وطاعة الامام.

وقال ابن خلدون في الرد على هذا الرأي<sup>(10)</sup> بأن أصحاب هذا الرأي محجوجون بالاجماع، « والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك، والنص على أهله ومرغبة في رفضه ».

ثم قال : <sup>(11)</sup>

« واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفسد محظورة وهي من توابعه، كما اتنى على العدل والنصفة واقامة مراسم الدين والذب عنه وأوجب بازائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك، فإذا انما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه ».

ثم تابع ابن خلدون رده على من رأوا عدم وجوب إقامة إمام مكتفين باقامة احكام الشريعة قائلاً لهم<sup>(12)</sup> : « ان هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً لانكم موافقون على وجوب اقامة احكام الشريعة، وذلك لا يحصل الا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وان لم ينصب امام، وهو عين ما فررتم عنه ».

وقد اختلف العلماء في سبب الوجوب<sup>(13)</sup>، هل هو العقل أو السمع، فذهب بعضهم إلى أن الوجوب ثابت بالعقل، لان العقل يوجب اقامة امام ينفذ احكام

الشرع، وقيم العدل، ويصون الحقوق، وإذا انعدم الامام سادت الفوضى في المجتمع واضطربت أوضاعه، وانتشر الظلم فيه، وضاعت الحقوق، وذهب معظم العلماء إلى أن الوجوب ثابت بالشرع، لأن الامام مكلف بالقيام بتنفيذ الاحكام الشرعية، وقد أوكل الشرع مهمة التنفيذ إلى أولياء الامور، وأوجب طاعتهم بسبب ذلك..

ولا شك ان اجماع العلماء بعد وفاة النبي ﷺ على اختيار خليفة للنبي ﷺ، واجتماعهم في سقيفة بني ساعدة لهذا الغرض يعتبر دليلا اكيدا على أن المسلمين قد اجمعوا على وجوب اقامة امام، لتنفيذ أحكام الشريعة، ولإقامة العدل في المجتمع.

قال النسفي في ذلك : (14)

« والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، وإقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ».

وقال الغزالي : (15)

« إن الدنيا والأمن على الأنفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع، وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والائمة، وان ذلك لو دام، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام المهرج وعم السيف، وشمل القحط، وبطلت الصناعات ».

ولا اعتقد أن هناك من يناقش اليوم من الناحية العقلية والواقعية فكرة اقامة رئيس للدولة، ولا يمكن تصور دولة بدون رئاسة، أو تصور مجتمع تتوفر فيه عناصر تكوين الدولة من الشعب والارض دون ان يتطلع أو يشعر بالحاجة إلى انشاء سلطة سياسية تباشر مهمة الاشراف على شؤون ذلك المجتمع بما يكفل تنظيم شؤونه..

وإن العلماءنا الأقدمين عندما ناقشوا هذا الامر، توصلوا بحكم نظرهم العقلي إلى ان اختيار امام للمسلمين يعتبر من الامور الواجبة، لعدم تصور مجتمع بدون قيادة سياسية، وان الشرع عندما أوجب ذلك، سواء عن طريق النصوص الداعية إلى طاعة الامام أو عن طريق اجماع المسلمين فانما كان يراعي مصلحة المسلمين، وعندما تتحقق المصلحة فعندئذ يؤكد الشرع ويدعو إليها..

ويقال للعلماء الذين يتخوفون من أن تكون السلطة مؤدية إلى الظلم والقهر ان الظلم والقهر ليسا من مستلزمات السلطة في جميع الاحوال، وبخاصة في ظل مراعاة الضوابط المختلفة والقيود الدقيقة التي حرص من خلالها الاسلام على ان يجعل من الحكم مسؤولية جسيمة، تخضع لرقابة الله تعالى أولا، وتخضع لقيود الشريعة وضوابطها ثانيا، وتخضع لرقابة الأمة المعنية والمسؤولة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثا..

#### شروط الامامة

تحدث علماء الفكر السياسي في الاسلام في كتبهم عن شروط الامامة، وتوسعوا بمالم تتوسع به كتب الفقه الدستوري في العصر الحديث، في مجال بحثها عن شروط رئيس الدولة وبخاصة فيما يتعلق بما اهم به العلماء المسلمون وألحوا عليه وهو العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والاحكام..

وان من يرجع إلى كتاب « الاحكام السلطانية » للماوردي فسوف يرى دراسة وافية مستوعبة دقيقة لكل الشروط التي اشترطها العلماء في خليفة المسلمين. ومن أهم الشروط التي ذكرها العلماء ما يلي :

أولا : العلم : ويراد به العلم الذي يمكن صاحبه من النظر في المسائل الدينية والدنيوية المعروضة عليه، وذلك لان الامام بحكم مسؤوليته هو مصدر القرار السياسي الملزم، ولا يمكن له أن يصدر القرار ما لم يكن متمكنا من المعرفة التي تعتبر ضرورية بالنسبة إليه، وقد توسع بعض العلماء في اشتراط توفر العلم الذي يمكنه من الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وعلل ابن خلدون ذلك بان التقليد نقص، والامامة تستدعي الكمال في الاوصاف والاحوال..

وقال ابن خلدون في ذلك : (16)

« فاما اشتراط العلم فظاهر، لانه انما يكون منفذا لاحكام الله تعالى إذا كان عالما بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم الا أن يكون مجتهدا لان التقليد نقص، والامامة تستدعي الكمال في الاوصاف والاحوال ».

وقد توسعت مجالات العلم اليوم، واصبح الامام محتاجا إلى معارف وعلوم جديدة، وهي لا تقل من حيث الاهمية عن معرفة الاحكام الشرعية، ولعل سبب اشتراط العلماء



ان يكون الامام علما مجتهدا حرصهم على ان يكون الامام — كما قال ابن خلدون — « مظهرا للكمال في الاوصاف والاحوال »، وهذا شرط لا يتوقف عند حدود العلم، وانما يتجاوزه لكي يكون الكمال شرطا عاما في الامام، سواء في العلم أو في العدالة أو الكفاية أو السلامة الجسمية.

وبخاصة إذا عرفنا ان الامام عادة لا يحتاج إلى ما يحتاجه القاضي من معرفة دقيقة بالاحكام الفقهية، لان الامام لا يباشر القضاء بنفسه، وليس من مهمته أن يتفرغ للقضاء لوجود قضاة متفرغين لذلك..

ثانيا : العدالة : ويراد بالعدالة ان يكون مؤهلا للاقتداء به، في سلوكه، وخصاله، ونزاهته وأمانته ومروءته، لأن العدالة من أهم مظاهر الكمال، ولهذا فقد اعتبرها الماوردي الشرط الأول من شروط أهل الامامة (17)، وقال ابن خلدون معللا اشتراط العدالة بان المنصب ديني وينظر في سائر المناصب التي تعتبر العدالة شرطا فيها، فكان اولى باشتراطها فيه، وتنتفي العدالة — كما يقول ابن خلدون — بفسق الجوارح بلا خلاف (18)، وهناك خلاف في انتفائها بالبدع الاعتقادية، واعتقد أن البدع الاعتقادية اشد خطورة من فسق الجوارح لانها تساعد على انتشار الانحراف في مسار العقيدة الاسلامية..

وقال الماوردي في هذا المجال : (19)

« وإذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الامة فقد ادى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الامامة شيان : أحدهما : جرح في عدالته، والثاني : نقص في بدنه، فاما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين : احدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ماتعلق فيه بشبهة ».

ثالثا : السلامة الجسمية : ويراد بهذا الشرط ان يكون الامام قادرا على مباشرة سلطاته، والقيام بواجباته ومسؤولياته، وقد فصل العلماء الحالات المختلفة التي تتنافى مع السلامة الجسمية، ومن الطبيعي ان ذلك يتعلق بما يحل ويمنع من القيام بالعمل المنوط به.

وقد أوضح الماوردي ذلك <sup>(20)</sup>، وقسم ما يعترى الامام من عوارض إلى ثلاثة امور :

- أولاً : نقص الحواس
- ثانياً : نقص الاعضاء
- ثالثاً : نقص التصرف.

أما ما يتعلق بنقص الحواس، فمنه ما يمنع من الامامة كالجنون، ومنه ما لا يمنع من الامامة كالخشم في الانف وفقد الذوق، لعدم تأثير ذلك على ممارسة الامام لواجباته، ومنه ما هو مختلف فيه كالصمم والخرس، فانهما يمنعان من ابتداء الامامة لانهما يخلان بكمال الأوصاف، اما إذا طرأ الصمم والخرس على الامام فان الماوردي يرجح الرأي الذي يقول بخروجه من الامامة، لانهما مانعان من القدرة على القيام بالمسؤولية..

أما القسم الثاني المتعلق بنقص الاعضاء، فمن النقص ما لا يمنع من الامامة، كنقص أصبع في اليد والرجل، لان ذلك لا يؤثر في العقل ولا في النشاط، ومنه ما يمنع من اختياره ابتداء ويجعله غير صالح لمواصلة اعمال الخلافة إذا طرأت عليه كقطع اليدين أو الرجلين، ومنه ما يمنع من عقد الامامة ابتداء، واختلف في منعه من استدامتها كذهاب احد اليدين، لعجزه عن كمال التصرف..

أما القسم الثالث فهو نقص التصرف، ويتصور ذلك في حالتين : حالة الحجر عليه، وحالة الاسر، وذلك لان الامام إذا حجرت عليه فقة من الناس بسبب ضعفه واستبد بامور الدولة غيره فان كان المستبد كفوءاً وكانت أعماله جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز اقراره عليها، تنفيذاً لها وامضاء لاحكامها، لئلا يقف من العقود الدينية ما يعود بفساد على الامة، وان كانت تلك الافعال خارجة عن حكم الدين لم يجز اقراره عليها <sup>(21)</sup>.

رابعا : الكفاءة والجدارة : ويراد بهذا الشرط أن يكون الامام مؤهلاً للقيام بمنصب الامامة، وقد أوضح أبو يعلى في كتابه « الاحكام السلطانية » ذلك بقوله : ان يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة <sup>(22)</sup>.

خامساً : القرشية : هذا الشرط مختلف فيه، فقد اشترطه أهل السنة واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ « الائمة من قريش »، ولم يشترطه الخوارج وتبعهم المعتزلة وقالوا إن

الامامة حق لكل مسلم متى توافرت فيه شروط الامامة... (23).

وأوضح ابن خلدون في « مقدمته » رأيه في هذا الشرط، وقال ان الصحابة قد اجمعوا على اشتراط النسب القرشي يوم السقيفة، واحتجت به قريش على الانصار لما همت ببيعة سعد بن عباد، وعلل ابن خلدون اشتراط النسب القرشي بأن قريشا كانت لها العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها، فتسكن إليه الملة وأهلها وذلك لأن قريشا كانت عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ثم قال بعد ذلك : (24)

« فإذا ثبت ان اشتراط القرشية انما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الاحكام بجبل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك انما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ».

ونلاحظ ان ابن خلدون يوجه الحديث الوارد في اشتراط القرشية توجيهها يؤدي إلى إلغاء هذا الشرط، من خلال تفسيره بالعصبية التي كانت لقريش، الا اننا لا نستطيع التسليم بهذا التوجيه، بالرغم من أهمية العصبية في بناء الدولة، لان النص لم يوضح العلة، فقد يكون ما أورده ابن خلدون صحيحا، وقد يكون غير صحيح، وبخاصة وان اشتراط القرشية ورد صريحا من غير تعليل أو تقييد، ولو صح ما أورده ابن خلدون من تفسير القرشية بالقوة الغالبة، لكان النص قد أشار إلى العلة من اشتراط القرشية...

ويبدو أن ابن خلدون كان متأثرا كل التأثر بفكرة العصبية التي كانت من أهم معالم عصره ومن أبرز أسباب قيام الدول، إلا أن النصوص لا يمكن تحديد مفاهيمها في إطار مرحلة زمنية محددة، لأن ذلك يؤدي إلى إلغاء تلك النصوص، وقد أشار ابن خلدون إلى أن الشارع لا يخص الاحكام بجبل ولا عصر ولا أمة، وهذا صحيح، ولذلك فانه من الصعب التسليم في حالة ثبوت النص بذلك التفسير الذي يؤدي إلى إلغاء الغاية من ذلك الاشتراط..

وأما أن يقال أن ذلك الاشتراط انما يدخل ضمن الكفاية، فان من الواضح ان اشتراط الكفاية هو شرط قائم بذاته، إذ لا يجوز لاهل الحل والعقد أن يرشحوا للخلافة

إلا من كان مؤهلا لها، ولم يشترط علماء الفكر السياسي الاسلامي أن يكون المرشح للخلافة من أهل العصية، وإلا انعدمت الفائدة من الاختيار والاشتراط والبيعة، لأن صاحب العصية تدفعه إلى الخلافة عصبية، وليست كفاءته، وهذا مما يدخل ضمن مباحث امارة الاستيلاء التي أشار إليها الامام الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية..

وأعتقد شخصيا أن نظرية ابن خلدون في موضوع العصية تحتاج إلى دراسة نقدية توضح مدى انسجام تلك النظرية مع قواعد الإمامة بالمفهوم الاسلامي، إذ من المؤكد أن ابن خلدون كان يتحدث عن الواقع كيف كان في زمنه، وفي ازمان اخرى سبقت زمنه، وكان عليه أن يسجل من خلال وصفه كمؤرخ دراسة تلك الاحداث وأن يفسر تلك الاحداث، من خلال منظور واقعي فعلي، كان مسيطرا في عصره وفي العصور التي سبقت ذلك العصر.

ومن المؤكد أن ابن خلدون كان ينهل من أحداث قرية منه، وقد صاغ نظريته التفسيرية والتحليلية في نشأة الدول، ولكنه لم ينقد تلك الظواهر، أو يوضح مدى ملاءمتها للتصور الاسلامي الأمثل..

واننا لا نحرص على سرد الأحداث التاريخية، وليس من مهمتنا ذلك، ومن واجبنا أن نتحدث عن التصور الاسلامي، المستمد من ينابيعه الأصلية، فذلك حجة لنا، أما التصور الاسلامي المستمد من التاريخ الاسلامي فيحتاج إلى التأكد من سلامة انسجامه مع أصوله، وبخاصة إذا سلمنا بأن التاريخ الاسلامي ليس مرآة صادقة للتصورات الاسلامية الأصلية، وقد لا يكون معبرا أو منسجما مع تلك التصورات، لانه كانت تحكمه مؤثرات خارجية توجه سيره، وتحدد مساره، كالعصية التي أشار إليها ابن خلدون، وغيرها من المؤثرات التي قد لا تكون منسجمة مع التصور الاسلامي، وقد تكون متناقضة معه، لانها قد تلغى في حالة سيطرتها خصائص التصور الاسلامي الاصيل.

انعقاد الامامة :

قال أبو يعلى الخنيلي في كتابه « الاحكام السلطانية » (25) :

« والامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني : بعهد الامام من قبل، فاما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد الا بجمهور أهل الحل



والعقد، قال أحمد، في رواية اسحق بن ابراهيم : الامام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم، فقول هذا امام، وظاهر هذا انها تنعقد بجماعتهم .»

وهذه النصوص تؤكد أن الامام يتم اختياره عن طريق أهل الحل والعقد، أو عن طريق عهد الامام من قبله، والمراد بأهل الحل والعقد، أهل الاختيار، وهم فئة من الناس على درجة من الوعي والنضج والعلم والخلق، وقد اشترط العلماء في أهل الاختيار أن يكونوا من أهل العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الامامة على الشروط المعتبرة فيها، وان يكونوا من أهل العدالة الجامعة لشروطها، وان يكونوا من أهل الرأي والحكمة لكي يكون اختيارهم من هو للامامة أصح ويتدبر المصالح اقرب واعرف.

قال الماوردي (26) :

« فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة، الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعته له الامامة، فليزم كافة الامة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وان امتنع من الامامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها .»

ولا خلاف في انعقاد الإمامة باجماع أهل الحل والعقد على اختيار الامام، وذلك لأن اجماعهم على اختيار امام دليل على توفر شروط الامامة فيه، إذ لا يعقل وقوع الاجماع ما لم تكن شروط الامامة متوافرة فيه، والا لما وقع الاجماع عليه. ويشترط لصحة الاجماع أو الاتفاق الصادر عن أهل الحل والعقد ما يلي :

1 - أن يكون أهل الحل والعقد الذين انيطت بهم مهمة الاختيار في موضع ثقة الامة بهم، من حيث استقامة السلوك واستقامة الرأي، وسعة الاثر. والكفاءة في الاختيار، وان يكون ذلك مما وقع الاتفاق عليه، فان وقع الشك في كفاءة أهل الاختيار فلا يمكن اعتبارهم من أهل الحل والعقد، ولا يترتب على اختيارهم أي أثر ملزم..

2 - ان يكون اختيار أهل الاختيار ناتجاً عن قناعة ذاتية، وان يكون اختياراً تتوفر فيه كل مقومات الاختيار، من حيث الحرية والامكان، فإذا لم تتوفر لهم حرية

الاختيار لوجود أسباب تحول دون ابداء رأيهم، كان اختيارهم غير ملزم، ولا يترتب عليه أي أثر من الناحية الشرعية..

والغاية من اشتراط هذين الشرطين ان يكون قرار أهل الاختيار محققا للغاية من اشتراطه، لكي تكون الامامة منبثقة عن كفاءة، ولكي يكون قرار الاختيار في موطن ثقة الامة به، وذلك لئلا يتسلط على الامة من لا تتوفر فيه شروط الامامة، عن طريق القوة والقهر والغلبة..

وقد تحدث الماوردي عن امارة الاستيلاء في موطن حديثه عن احكام الامارة، واجاز امارة الاستيلاء التي يعقدها الامام عن طريق الاضطرار، وليس عن طريق الاختيار، واجاز الماوردي ذلك على ان يتعهد الامير المستولي على الحكم بتنفيذ شروط محددة لقاء اقراره على ولايته وعمل ذلك بحفظ القوانين الشرعية وحراسة الاحكام الدينية، استدعاء لطاعته، ودفعاً لمشاqqته ومخالفته، وصار بالاذن له نافذ التصرف في حقوق الملة واحكام الدين.. (27)

ويبدو أن الماوردي كان يعالج ظاهرة سيطرث وسادت خلال أيام ضعف مركز الخلافة في التاريخ الاسلامي، حيث كانت الامارة لا تتم في الغالب عن طريق اختيار وعقد، وانما تتم عن طريق الاضطرار والقهر، وكان لا بد من الاقرار والتسليم بذلك، دفعاً للفتنة، وحقناً للدماء، وحماية لوحدة الدولة إلا أن ذلك قد يقود إلى نتائج خطيرة، وقد قاد فعلاً إلى انقسامات ادت إلى تفكك دولة الخلافة الاسلامية..

ولما كان اجماع أو اتفاق أهل الحل والعقد على اختيار إمام يعتبر مستحيلاً من الناحية الواقعية، وخاصة في ظل اشتراط اجماع كل أهل الحل والعقد في مختلف البلاد الاسلامية، فان العلماء لم يشترطوا الاجماع والاتفاق لاستحالة ذلك، ولأن الاختلاف في مثل هذه المواقف يؤدي إلى مزيد من الاختلاف، ويهدد وحدة وتماسك الدولة الاسلامية، واستدلوا على ذلك باجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة على اختيار خليفة للمسلمين بعد وفاة النبي ﷺ، إذ لم يحضر جميع أهل الحل والعقد ذلك الاجتماع، ولأن الاتفاق لم يحدث في ذلك اللقاء، إذ اتفق عدد من الصحابة على بيعه أبي بكر، وتقدموا لبيعته ثم لحق بهم بقية الصحابة..

ويبدو من خلال الوقائع التاريخية ان اتفاق أهل الحل والعقد أو اتفاق أكثرهم على بيعه الامام يعتبر ملزماً للآخرين، لأن رأي الاكثوية يعتبر مؤشراً على سلامة الاختيار.

ويجب على أهل الاختيار أن يكون اختيارهم قائما على اساس الكفاءة والجدارة،  
وذهب جمهور العلماء إلى أن بيعه المفضل مع وجود من هو افضل منه صحيحة  
ومنعقدة، لان الناس مختلفون في معايير التفاضل وتقوم الاصلح (28).

حكم بيعه الامام :

تعتبر البيعة في الفكر الاسلامي من المؤشرات الواضحة على طبيعة العلاقة التي  
تربط الخليفة بالامة، من حيث الالتزامات المترتبة على عقد البيعة، بالنسبة لكل من  
الخليفة والامة..

والبيعة تعطي معنى العهد على الطاعة، كما تفيد معنى العقد، ويرى ابن  
خلدون (29) « ان البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد اميره على أن يسلم  
له النظر في امر نفسه وأمور المسلمين، لاينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به  
من الامر على المنشط والمكروه ».

أما « القلقشندي » (30) فيرى أن معنى البيعة المعاقدة والمعاهدة، وهي مشبهة  
بالبيع الحقيقي، وكأن كل واحد من المتبايعين باع ما عنده من صاحبه..

وان العهد على الطاعة لا يرقى إلى مستوى الالتزام الناتج عن العقد، لان العقد  
يولد إلزاما بحق كل من المتعاقدين، ويضفي على موضوع العقد أهمية قانونية، تجعله في  
مستوى العقود الناتجة عن الارادة الانسانية، مما يجعل الاخلال بما يترتب عليها من  
التزامات من القضايا التي تدخل في إطار المسؤولية القانونية والاخلاقية..

ولا يمكن تصور البيعة بمفهوم العهد الخالي من الالتزام، إذ يتنافى ذلك مع مفهوم  
الحكم في الاسلام ويتناقض مع النصوص الواردة في معنى البيعة من حيث الالتزام  
المتبادل، ويؤكد هذا المعنى ما روى عن أبي بكر الخليفة الاول لرسول الله ﷺ اذ قال  
بعد مبايعته :

« أيها الناس اني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فان احسنت فاعينوني، وان  
أسأت فقوموني » ثم قال :

« أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم، فاذا عصيت فلا طاعة لي عليكم ».

وهذه الكلمة تؤكد على معنى الالتزام المتبادل، الطاعة بالطاعة، فإذا انتفت

الطاعة فلا طاعة، وهذا يتناقض مع مفهوم العهد الذي يفتقد صفة الالتزام المتبادل..

ويؤكد معنى العقد في البيعة الدكتور عبد الرزاق السنهوري، ويرى أن عقد البيعة هو عقد مستوف لكل أوصافه وشروطه القانونية، وإن هذا العقد هو الذي يستمد منه الامام سلطته، وعقد البيعة هو عقد الامامة، إذ من الصعب تصور قيام الامامة مجردة من البيعة لأن الفكر السياسي الاسلامي يجعل من البيعة شرطا لانعقاد الامامة، وإذا لم تعقد الامامة في نظر الشرع انتفت السلطة الاعتبارية التي يمارس بها الامام سلطته...

وإذا كان بعض مفكري الفكر السياسي المعاصر في أوائل عصر النهضة في أوروبا قد طرحوا نظرية العقد الاجتماعي، وتصوروا وجود اتفاق ضمني بين الافراد على أن يتنازلوا عن جميع حقوقهم لصالح الجماعة التي تكون كيانا سياسيا يسمى السيادة، فإن ذلك الاتفاق هو شيء خيالي ووهمي وافتراضي، ومن الصعب تصور وقوعه، أو الاقتناع بمدلوله، وهو في جميع الاحوال لا يخرج عن حدود الافتراض المبرر لوجود السلطة.

وليس الامر كذلك في الفكر السياسي الاسلامي، حيث نرى ان السيادة الفعلية لا تمارسها السلطة بطريقة مطلقة، ولا نجد ذلك في التاريخ الاسلامي، ولا يجزئ احد على ادعاء ذلك، لأن السيادة الحقيقية لحكم الشرع، وهذا مما اجمع العلماء عليه...

والبيعة هي المظهر المؤكد لمعنى السيادة النسبية والمقيدة، حيث ترتبط البيعة بطريقة منطقية بوجوب مراعاة الامام لأحكام الشرع، سواء تمثل ذلك في البيعة التي تعبر من خلالها الامة عن تعاونها مع الامام، أو في الشروط التي يتوجب على أهل الاختيار مراعاتها عند اختيار الامام، ودعوة الامة لمبايعته..

ومن الطبيعي أن البيعة الاسلامية هي تلك البيعة الصادرة عن اختيار وإرادة، من غير اكراه أو اجبار، فإن اقترنت البيعة بما يخرج بها عن نطاق الاختيار، فقدت قيمتها كسند شرعي للامامة، إذ من المقرر في مجال الفقه الاسلامي أن العقود مرتبطة بالإرادة والاختيار وإن الاكراه في حال ثبوته مما يفقد العقد قيمته، ولا يترتب عليه ما يترتب على العقود من التزامات قانونية أو شرعية..

واجبات الامام :

تحدث العلماء عن واجبات الامام ولم يتحدثوا عن سلطات الامام، ولعل سبب ذلك ان كلمة « واجبات » ادل على المطلوب من كلمة « سلطان »، فالامامة ليست



مجرد منصب شرفي يمكن صاحبه من السلطة، وإنما هو منصب ترتبط شرعيته بقيام الامام بما انيط به من مسؤوليات دينية ودنيوية، ولهذا يغلب عليه استعمال كلمة واجبات للدلالة على طبيعة الحكم في نظر الاسلام،..

قال الماوردي : « والذي يلزمه من الامور العامة عشرة أشياء » :

أولاً : حفظ الدين على اصوله المستقرة، وما اجمع عليه سلف الامة، فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب، واخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل، والامة ممنوعة من زلل (31).

وقد أوضح ابن الأزرقي في كتابه : بدائع السلك في طبائع الملك هذا الواجب، وقال بأن ذلك الواجب الخاص بحفظ الدين هو المقصود الاعظم من السلطان، عن طريق القيام على المبتدع في الدين بما يكفه عن ضلال بدعته بالتعليم واقامة الحجة، وبالهجران وبالتغريب وبالتحذير والتنفير (32).

وأولى العلماء أهمية خاصة للبدع، وذلك لان البدع تؤدي إلى كثرة الجدل، والجدل يؤدي إلى الخلاف والنزاع، وقد جاء النهي عن الجدل، لما يورثه في النفوس من أحقاد ولما يؤدي إليه من تنازع..

ويعتبر حفظ الدين من أهم واجبات الامام، لأن حقيقة الخلافة أو الامامة هي نيابة عن صاحب الشرع — كما يقول ابن خلدون — في حفظ الدين وسياسة الدنيا، « فصاحب الشرع متصرف في الامرين، أما في الدين فبمقتضى التكليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها » (33).

ثانيا : تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين

وعلل الماوردي ذلك بأن الغاية منه « أن تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم » ونلاحظ ان ذلك قد يكون داخلا في اختصاص القاضي، مما يجعل ذكر ذلك مؤديا إلى تدخّل مسؤوليات الامام ومسؤوليات القاضي، ومن المعروف ان الامام لا يجوز له ان يتدخل في قضاء القاضي، لأن ذلك مما لا يدخل في السياسة..

ويرى العلماء ان المراد من ذلك ما يدخل ضمن ولاية المظالم حيث يباشر الامام بنفسه مسؤولية النظر فيها، ولا يعتبر ذلك من اختصاص القاضي، بالاضافة إلى أن تنفيذ

الاحكام بين المتشاجرين انما يياشرها القاضي بسلطة الامام، لانه صاحب الهية والقوة، وهذا فان القاضي يقوى بقوة الامام ويضعف بضعفه.

ويمكننا تفسير ذلك بأن واجبات الامام تعني هنا واجبات الدولة أو مسؤولياتها، ويياشرها الامام من خلال مساعديه من وزراء وقضاة، ولا يعني ان الامام يجلس بنفسه في مجلس القضاء، وفي جميع الأحوال فان الامام يعتبر المسؤول عن اقامة العدل ومنع الظلم في المجتمع..

ثالثا : تحقيق الامن في البلاد :

وقد عبر الماوردي عن ذلك في معرض حديثه عن واجبات الخليفة بقوله : « حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش ويتشربوا في الاسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال ».

ويعتبر هذا الواجب من أهم واجبات الخليفة، لأن الغاية من اقامة السلطة توفير الامن ولا يمكن توفير الامن ما لم تكن الدولة قوية قادرة على ضبط الامور وتحقيق الاستقرار...

رابعا : إقامة الحدود :

أعطى العلماء أهمية خاصة لمسؤولية الخليفة عن اقامة الحدود، ولعل سبب ذلك ان الحدود من حقوق الله التي لا يملك الخليفة التنازل عنها أو قبول الشفاعة فيها، والامام في هذا المجال امين ومنفذ، فاذا ثبتت الجريمة وفقا لشرائط الاثبات الشرعية وجب الحد..

خامسا : الدفاع عن بلاد الاسلام

ولا يتم الدفاع عن البلاد الا عن طريق تحصين الثغور بما تحتاج إليه من عدة ورجال لان ذلك مما يحفظ بلاد المسلمين ودماءهم، إذ لا يمكن للامام أن يقصر في تحصين الثغور لأن من أهم واجباته حماية البلاد والدفاع عن شعبه..

وقال الماوردي في ذلك (34):

« تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الاعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما ».

وأضاف ابن الأزرقي لما أورده الماوردي في مجال الدفاع عن البلاد حماية لدماء المسلمين وأهل الذمة أن من واجب الإمام رعاية أهل الذمة، إذا التزموا بالشروط المأخوذة عليهم والواردة في كتاب عبد الرحمن بن غنم الأشعري، إلى عمر بن الخطاب، ومما جاء في ذلك الكتاب (35):

« هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا، وانكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرائعنا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا ألا نتحدث في مدائننا ولا فيما حولها ديرا ولا كنيسة ولا مكبة ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نحبي ما كان منها في خطط المسلمين... ولا نؤوي في منازلنا ولا كنائسنا جاسوسا ولا نكتم غشا للمسلمين... ».

ويدخل ضمن هذا الجهاد في سبيل الله للدفاع عن الاسلام، لكي يكون الاسلام في موطن القوة، تحميه ارادة المسلمين، واستعدادهم للتضحية في سبيل الدفاع عنه.

سادسا : الاشراف على جباية الاموال وتوزيعها

ويعتبر الامام مسؤولا عن بيت مال المسلمين، جباية وتوزيعها، بحسب احكام الشرع، من غير تقتير أو اسراف، وهو مؤتمن في ذلك.

وقال الماوردي في ذلك (36):

« جباية الفياء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف، وتقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير... ».

واشار الماوردي في موطن آخر إلى ان تقدير العطاء معتبر بالكفاية لكي يتمكن الانسان من تلبية جميع ما يحتاج إليه.

سابعا : تولية الاعوان الاكفاء :

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الواجب بقوله (37):

« وليس عليه أن يستعمل الأصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الامثل فالامثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام واخذه للولاية بحقها فقد ادى الامانة... ».

وذلك لأن مصالح الأمة مرتبطة باختيار اصحاب الكفاءة لأنهم اقدر على حفظ تلك المصالح..

وقال الماوردي في ذلك (38):

« استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويوكل إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة ».

ونلاحظ من الواجبات التي ذكرها العلماء أن الامام مسؤول مسؤولية تامة عن كل ما يهم امن المجتمع واستقراره والدفاع عنه، وحماية الحقوق، واقامة الحدود، والاشراف على الاموال ولا يتم له ذلك ما لم يعتمد على اعوان أكفاء يفوض إليهم الاعمال وينيط بهم المسؤوليات.

والامام في الفكر السياسي الاسلامي مسؤول بموجب بيعة الأمة عن كل الاختصاصات، لا من حيث وجوب قيامه بها بطريقة مباشرة، فذلك يستحيل عليه القيام به وانما من حيث اتساع صلاحياته ومسؤولياته في تقليد من يعتمد عليهم من الأمناء والاكفاء، ولا نجد في الفكر الاسلامي ذلك التفريق الذي نجده في الفكر المعاصر بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وذلك لان التشريع في ظل الفكر السياسي الاسلامي لا تباشره السلطة التشريعية الا في حدود التفسير للنصوص والاجتهاد فيما لا نص فيه، بما لا يصطدم مع التشريع الاسلامي في أصوله الثابتة، ووفق منهج الاصوليين في استنباط الاحكام...

وفي مجال القضاء، لا يملك الامام التدخل في احكام القضاء بما يخرج به عن منهج الحق والعدل، ويملك القاضي سلطة واسعة في اقرار الاحكام القضائية، على ان يكون ملتزما بما يجب الالتزام به من قواعد القضاء وادلة الاثبات الشرعية..

حقوق الامام :

ويتمثل حق الامام على الرعية في وجوب طاعته والامثال لأوامره، تنفيذاً لعقد البيعة، وتمكيناً له لكي يباشر بطريقة سليمة ما انيط به من واجبات، وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تدعو إلى وجوب طاعة الامام ما لم يأمر بمعصية، فإن امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة، فإن خرجت جماعة من المسلمين عن طاعته، ورفضت نصرته فعندئذ يطلق عليها وصف « البغاة »، ولا يتعرض لهذه الجماعة

الباغية ما لم ترفض الطاعة وتهدد وحدة الجماعة، وذلك لأن المخالفة المنبثقة عن اجتهاد لا يمنعها العلماء، ما لم تقترب بعمل يهدد وحدة الأمة، كاعتزال الجماعة، وإعلان البدعة، واجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، وعندئذ يجب على الإمام أن يتصدى لهم، عن طريق التأديب والزجر أولاً بعد دعوتهم إلى الطاعة، فإن لم يرجعوا إلى الطاعة فعندئذ يجوز قتالهم، ويختلف حكم قتال البغاة عن قتال غير المسلمين، من حيث طبيعة القتال وقصده وغايته والأحكام المترتبة عليه...

قال الماوردي :

« وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة، وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم المقدرة، وتمتد إليهم اليد، تركوا ولم يحاربوا، وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود... فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلافهم بأهل العدل، أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما اتدعوا، ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يغزر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً، ولم يتجاوزوه إلى قتل ولا حد » (39).

والغاية من إبراز العلماء للمباحث الخاصة بوجوب طاعة الإمام وبيان أحكام البغاة الخارجين عن الطاعة، هو توضيح أهمية وحدة الأمة، واجتماع كلمتها، لكي تكون قادرة على الدفاع عن كيائها وحقوقها.

ولا يمكن لنا فصل واجبات الإمام عن حقوقه لوجود تكامل بين الواجب والحق، فحق الطاعة والنصرة مرتبط كل الارتباط بمدى التزام الإمام بما انيط به من مسؤوليات، لكي يتمكن من أداء تلك الواجبات على الشكل الكامل..

ويهدف الإسلام إلى حماية وحدة الأمة، لأن ذلك من أهم أسباب قوتها، ولهذا فإنه يطلق صفة البغاة على من يخالف رأي الجماعة، منفرداً بسلطة مستقلة، لأن ذلك مما يهدد وحدة الأمة...

ويعتبر عقد الإمامة من أهم مباحث الفكر السياسي في الإسلام، لأنه يعبر عن خصائص هذا الفكر الذاتية المتميزة، وهي خصائص قد لا تلتقي مع خصائص الفكر السياسي المعاصر، كما أنها قد لا تلتقي مع خصائص الفكر السياسي الواقعي المستمد

من الاحداث التاريخية، فتلك الخصائص قد تكون ذات طبيعة مادية وواقعية، لأنها قد تكون مستمدة من احداث ووقائع، وليس من مهمة الفكر الاسلامي أن يستجيب لمطالب الواقع، أو أن يخضع للمؤثرات التاريخية، لأن ذلك يفقده القدرة على صياغة التصور الامثل المستمد من الاصول الاسلامية الاصيلية، ومن المفروض أن يتأثر الواقع التاريخي بالاصول الاسلامية، لا أن يؤثر فيها، والا أصبح الفكر الاسلامي فكرا معبرا عن التاريخ الاسلامي، محلا تطوراته، مفسرا أحداثه، وهذا ما يفقده أصالته وعمقه وخصائصه.

## الهوامش

- 1-2 — الاحكام السلطانية ص 5.
- (3) مقدمة ابن خلدون ص 190.
- (4) مقدمة ابن خلدون ص 191.
- (5) نقل ابن الأزرق عن النوى قوله : ينبغي الا يقال خليفة الله، بل يقال الخليفة، وخليفة رسول الله ﷺ، وأمر المؤمنين..
- (6) سورة الفرقان الآية 74.
- (7) سورة التوبة الآية 12.
- (8) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 448.
- (9) انظر الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم ج 4 ص 87.
- (10) مقدمة ابن خلدون ص 192.
- (11) مقدمة ابن خلدون ص 193.
- (12) مقدمة ابن خلدون ص 193.
- (13) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 450.
- (14) انظر العقائد النفسية ص 142.
- (15) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص 135.
- (16) انظر مقدمة ابن خلدون ص 193.
- (17) قال الماوردي. « العدالة على شروطها الجامعة » الاحكام السلطانية ص 6.

- (18) انظر مقدمة ابن خلدون ص 193.
- (19) انظر الاحكام السلطانية ص 17.
- (20) انظر الاحكام السلطانية ص 19.
- (21) انظر الاحكام السلطانية لابي يعلى الخنيلي ص 6.
- (22) انظر الاحكام السلطانية لابي يعلى الخنيلي ص 4.
- (23) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 466.
- (24) انظر مقدمة ابن خلدون ص 195.
- (25) انظر الاحكام السلطانية ص 7.
- (26) انظر الاحكام السلطانية ص 7.
- (27) انظر الاحكام السلطانية ص 30.
- (28) انظر الاحكام السلطانية للماوردي ص 8.
- (29) انظر مقدمة ابن خلدون ص 209.
- (30) انظر صبح الاعشى ج 9 ص 273.
- (31) انظر الاحكام السلطانية ص 11.
- (32) انظر بدائع السلك في طبائع الملك ج 2 ص 127.
- (33) انظر مقدمة ابن خلدون ص 218.
- (34) انظر الاحكام السلطانية ص 16.
- (36) انظر بدائع السلك في طبائع الملك ج 2، ص 179.
- (37) السياسة الشرعية ص 14 — 15.
- (38) الاحكام السلطانية ص 17.
- انظر الاحكام السلطانية ص 58.





# النظام السياسي في العصر الأموي

للدكتور إبراهيم مركات

الخلافة والبيعة :

تجاذبت الجماعة الاسلامية في قضية الخلافة والامامة اتجاهات متعددة خلال قرون كثيرة منذ وفاة الرسول (ص)، وتبقى الاتجاهات الرئيسية محصورة في ثلاثة يضاف إليها رابع أقل انتشارا :

1 — الاتجاه القرشي الذي يجذبه عامة أهل السنة، وهو يقتضي حصر اختيار الخليفة من قريش، ارتكازا على بعض الاحاديث النبوية، وعلى ما تقرر في سقيفة بني ساعدة، وفي هذا الاطار تجاذب الخلافة كل من الزبيريين والامويين.

2 — الاتجاه الشيعي والقائم على اختيار الامام بنص نبوي.

3 — الاتجاه الديمقراطي القائم على اختيار الامة لامامها ويرفض الاتجاهين السابقين لانه ينطلق هو أيضا من أحاديث نبوية بعضها ينص على طاعة ولي الامر ولو كان عبدا حبشيا.

4 — الاتجاه الفوضوي الذي يختار الاستغناء عن الامام اذا استقامت أمور الناس بدونه، وهو رأي فريق النجدات من الخوارج.

إن كل هذه الاتجاهات حددتها على الخصوص، ظروف تاريخية وجغرافية، فالانحياز القرشي املته هشاشة الصف العربي وضرورة اعتماد الاسلام في أجياله الأولى على حكم عربي لكن ديمقراطي. وحيث ان قريشا ظلت رمزا لمنشأ الاسلام وحماية أقدس معابده، مع ما كان لها دائما من مكانة لدى العرب، عموما، فإن اختيار الخليفة منها كان أمرا ضروريا وكما حدث فعلا، بالرغم من نزاع الزبيريين والأمويين. وخروج الخلافة من قريش يعني انهيار العرب جملة وتعرض الاسلام لتطورات فكرية عقيدية وحضارية ربما تسلبه كل أصوله وأسس ثقافته.

والانحياز الشيعي مالت إليه عدة شعوب وجماعات عاشت في ظل ملكيات قديمة كما عند الشعوب الايرانية واليمن، وهو على أي حال حرر غير العرب من عقدة العجمة وسمح لهم بتحمل مسؤوليات رئيسية إلى جانب الخلفاء العرب قبل أن يصبح هؤلاء الخلفاء لعبة في أيديهم، لأن الأعاجم بادروا بأعداد كبيرة إلى اعتناق الفكر الشيعي في بدايته. والانحياز الديمقراطي الذي مثله الخوارج فيما يرجع إلى الاختيار الجماعي الحر للامام، استقطب في أغلب صفوفه فئات الرجال كبنو تميم وقبائل عمان، وعدد من قبائل اليمن وزناتة المغرب الكبير.

أما رأي النجدات فلم يعمر طويلا فهو لم يكن رأيهم كلهم، كما ان النجدات تخلو مع الازارقة بعد صراع طويل ضد الأمويين، عن مكانهم للصفرية والاباضية. والحق ان النجدات هم طليعة العمل الصفرى بالاضافة إلى حركة ابن مسرح.

والمتساهلون من السنين يفضلون ان لا يمسوا بنقد أو تخرج خلفاء بني أمية، والأقرب منهم إلى الانصاف فرقوا بين مقتضيات الساسة في فترة من حكمهم، وما تطورت إليه الخلافة في فترة لاحقة من الانحراف، وخير من يمثل هذا الانحياز، ابن خلدون في مقدمته، وهو يرى أن النزاع بين علي ومعاوية مرده طريقة كل منهما في الاجتهاد، وتوخي الحق « ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لا يثار باطل، أو لاستشعار حقد كما قد يتوهم متوهم وينزع إليه ملحد ». وبعد أن نوه بمزايا عمر بن عبد العزيز أكد أن خلفاءه « استعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها، فكان ذلك مما دعا الناس إلى ان نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم » ... (1).

والدعوة إلى البيعة في أول نشأة الدولة انطلقت من استعمال القوة ضد الأطراف التي ظلت موالية لعلي بعد قضية التحكيم، وهكذا أطلق معاوية جيوش الشام على هذه الأطراف منذ سنة 39 سواء بالعراق أو الحجاز أو غيرها (2)، ثم سهلت بيعة الحسن استقرار الأمور للبيت الأموي أو بالأصح لمعاوية. ويظهر أن قضية الخلافة الوراثية راودت معاوية منذ أوائل خلافته، والارجح أنه كان يريد أن يرشح زياد بن أبيه، لكن وفاة زياد جعلته يهيء الرأي العام، لتولية يزيد ابنه بعده، ولزم لذلك استقدام الوفود من الأمصار لاقناعها (3).

وقليل من الخلفاء تمت بيعتهم بكيفية شاملة مطلقة ودون معارضة أو تلكؤ أو تملمص، فابن الزبير والحسين لم يؤديا بيعتهما لا لمعاوية ولا ليزيد، واستمر ابن الزبير يناهض الأمويين حتى وقت متأخر من عهد عبد الملك بن مروان، أي حتى مصرع ابن الزبير، ويدخل في فئة المعارضين، الخوارج وعدد من الشيعة لأن بعضهم يكره على البيعة وبعضهم يلجأ إلى التقية. والذين رفضوا البيعة الأموية حتى نهاية امر ابن الزبير كثيرون، وفي العلماء من أنكروا علانية بيعة يزيد بن عبد الملك، كالحسن البصري وعامر بن شراحيل الشيعي ومحمد بن سيرين. وهؤلاء استدعاهم وإلى العراق عمر بن هبيرة، ودعاهم إلى البيعة، فأما البصري فوعظ العامل حتى يتخلى عن الدعوة ليزيد، وأما الآخرين فلجأ إلى التقية (4)، وسعيد بن المسيب امتنع من البيعة بولاية العهد للوليد وسليمان، فضربه عامل المدينة هشام المخزومي وأمر بتطويقه وحبسه (5)، وكان قد رفض بيعة ابن الزبير فضربه واليه على المدينة، جابر الزهري. وجرت العادة أن يكتب الخليفة إلى الأمصار ببيعته أو بيعية من يوليه عهده فينتلقى البيعة الجماعية كتابة، وقد يتلقاها من أفراد لهم وجاهتهم. وقد جاء في نص بيعة عبد الله بن عمر لعبد الملك (6).

« لعبد الملك بن مروان، من عبد الله بن عمر. سلام عليك، فاني اقررت لك بالسمع والطاعة وسنة رسول الله ﷺ وبيعة نافع مولاي علي مثل ما بايعتك عليه ».

واعترف محمد بن الحنفية ببيعة عبد الملك بعد مقتل الزبير، وطلب من الخليفة ميثاق توقيير حتى لا يناله اذى من ولاته، وكان جواب عبد الملك التزاما مباشرا بمراعاة مكانة المكاتب مع رقة متناهية في الرد (7)، غير أنه دعاه إلى مبايعة الحجاج بوصفه واليا على الحجاز وكانت بيعة الاقاليم تتم على يد الولاة، لأن الخلفاء نادرا ما كانوا يقبلون البيعة المكتوبة وحدها.

وعندما استولى عبد الله بن الزبير على الحجاز وبايعته الأقطار المجاورة امتحن عددا من العلماء المناهضين ومنهم سعيد بن المسيب وعبد الله بن المسيب وعبد الله بن عباس الذي ناله بالشتم، ومحمد بن الحنفية الذي ادخله سجن عارم (8).

واختلفت صيغة البيعة والدعوة للبيعة بحسب اتجاهات المعنيين بامرها، فبيعة الخوارج على أساس الالتزام بالكتاب ومحاربة (المشركين والمشركات) والاخذ بيد الضعفاء والتزام ابن الزبير بسيرة عثمان والشرعية المحمدية كما فعل الشيعة أيضا من حيث الاخذ بالكتاب والسنة لكن مع الطلب بدماء أهل البيت (9).

كذلك اختلفت صيغة الدعوة إلى البيعة عند بني أمية، فخطب التولية وهي أهم وثائق أساسية لتوضيح نوايا واتجاهات كل خليفة، ترتبط مضامينها بالظروف والسلوك الخاص بالخليفة وهكذا فخطبة يزيد الأول، وهي قصيرة نصا ومضمونا تكل أمر معاوية إلى عفو الله أو عقابه وتربط قرارات خليفية بارادة الله، ثم تنتهي بجملة : اذكروا الله واستغفروه (10)...

والوليد بن عبد الملك ينوه بمزايا سلفه، ثم يأمر الناس بالطاعة ولزوم الجماعة وينهي خطابه بقوله : « أيها الناس، من أبدى لنا ذات نفسه ضربنا الذي فيه عيناه، ومن سكت مات بدائه.. »

لكن الجاحظ يعزو إلى الوليد قوله في خطبة بعد توليته : « ... إذا حدثتكم فكذبتم فلا طاعة لي عليكم، وإذا وعدتكم فاخلفتكم فلا طاعة لي عليكم، وإذا اغزيتكم فجمرتكم (أي منعتمكم عن ذوبكم) فلا طاعة لي عليكم... » (11).

. وأولى خطب عمر بمسحة من الزهد، وهناك خطبة أخرى حدد فيها خطته : « أيها الناس انه لا كتاب بعد القرآن ولا نبي بعد محمد ﷺ الا واني لست بقاض ولكني منفذ الا واني لست بمبتدع، ولكني متبع أن الرجل الهارب من الامام الظالم ليس بعاص، ولكن الامام الظالم هو العاصي الا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » (12).

وظهر عمر في هذه الخطبة محترما مدافعا عن السلطة القضائية واستقلالها، سلفيا ملتزما باحترام القرآن والسنة، مناهضا للظلم قابلا لحق الرفض من الآخرين اذا جاز. واتسمت خطبة سليمان قبله هي أيضا بمسحة من الزهد (ولو أن سليمان لم يكن زاهدا في حياته الخاصة) ثم دعا الامة إلى الأخذ بكتاب الله ولم يلتزم من جهته بشيء.

أما معاوية بن يزيد فقد خرج بفكرة ثورية لم تعتدها الانظمة الوراثية وذلك باعلانه رفض الخلافة بعد أن رشح لها ومن على منبر مسجد دمشق، قبل بناء مسجد الوليد اعلن أنه لو وجد في الناس مثل عمر بن الخطاب لرشحه ولو وجد ستة من الكفاء لترك الامر لتشاورهم واختيارهم كما فعل عمر « فأنتم أولى بأمركم فاختروا له من أحببتم » وحسب نص ساقه ابن تغري فان معاوية بن يزيد صرح بأن جده معاوية اغتصب الخلافة من علي، وان والده كان غير أهل للخلافة، وانه ركب هواه واخلفه الامر (13).

واذا كان معاوية الثاني قد أثار هزة داخل البلاط الاموي وبين انصار بني أمية، فان يزيد بن الوليد كان الوحيد الذي تولى مبادرة الاطاحة بسلفه، وهو أيضا الوحيد بين خلفاء بني أمية، الذي استوفت خطبته كل ما كان الرأي العام بحاجة الى معرفته من سياسة الخليفة عما يشغل باله، فمن جهة برز الانقلاب ضد سلفه وتصفيته بما بلغ إليه الخليفة السابق من استهتار بالقيم الدينية، وان ثورته كانت غضبا لله ولدينه وللدعوة لكتاب الله وسنته ثم التزم بعد هذا بأن لا يصرف جباية بلد الا في مصالحه، فان فضل عنه شيء نقله إلى من يليه، وان لا يمنع الجيوش الغازية والغائبية من التردد على اسرها، وان يلزم باداء الاعطيات السنوية والرواتب الشهرية في إبانها، وان يسهل سبل المعاش حتى يكون المسلمون أقصاهم كأدناهم، فان لم يوف بالتزاماته حق للناس خلعه، ثم هو يضع نفسه رهن إشارة من يختارون غيره.

وجابه عبد الملك بن مروان من الاطراف المناهضة مالم يجابهه غيره من بني امية ولربما كان مع معاوية أكثر الخلفاء لها في تقريب الناس بالمال والعطاء ووزع الحجاج عامل عبد الملك على العراق، في حزب ابن الاشعث مائة وخمسين مليون درهم على الجيش، ودعا عبد الملك احد ولاة ابن الزبير إلى بيعته مقابل استغلاله المطلق لجباية خراسان مدة سبع سنين (14).

#### البلاط الخلفي :

واختص القصر الخلفي بالاشراف على ما يسمى بدور الطراز، وهي مصانع تختص بصنع ملابس الخلفاء والثياب التشريفية التي تقدم للولاة عند تعيينهم وكذا بغيرهم من الشخصيات التي يخلع عليها الخلفاء، وتصنع من الحرير أو الديباج أو الابرسم، وتسدى بخيوط الذهب وتحمل أسماء الخلفاء وعبارات تيمن (15).

واتخذ بعض الخلفاء مستشارين يتميزون بحصافة الرأي، وربما بمعارفهم في شؤون الدين أيضا، وكان الأحنف بن قيس زعيم تميم مستشارا لمعاوية كما لازم مدة عبيد الله بن زياد (١٦). وكان روح بن زنباع وهو فقيه وأحد الذين تولوا شؤون فلسطين مستشارا لعبد الملك (١٧). واعتمد عمر بن عبد العزيز على جملة من كبار الفقهاء والمحدثين منهم رجاء ابن حيوة وسام بن عبد الله ومحمد بن كعب.

وتتم الاستقبالات جماعيا بحضور الوالي المعني الذي ينتمي الوفد إلى اقليمه ويميز كبار الشخصيات بعطاءات وهبات، تقتطع عادة من بيت المال ففي دفعة واحدة تسلم الحسن بن علي من معاوية مائة ألف دينار، وأخذ غيره ستين ألفا وخصص يزيد بن معاوية في نشوة استقباله لعبد الله بن جعفر أربعة ملايين درهم وراجع عمر بن عبد العزيز سياسة أسلافه فأوقف التبذير واعتنى بالفقراء ولم يبال بأمداح الشعراء حتى قال جرير : خرجت من عند أمير يعطي الفقراء ويمنع الشعراء، وإني عنه لراض.

واستقبل معاوية وفود العرب من كل الجهات والحشيات، وكان بين زواره سيدات عربيات سبقن إلى المعارضة في صف خصومه أو صمدن في مواقفهن، وبينهن من يستقدمن إلى البلاط قسرا لسمع اليهن الخليفة بمحضر جلسائه، وتعزو الروايات اليهن من الجرأة في القول والفكر ما يثير الدهشة، وفيهن خارجيات وشيعيات وغيرهن. ولمعاوية من الصبر والحلم في استماع ما يكره أكثر مما لهؤلاء السيدات من الجرأة والشجاعة في القول (١٨).

ومنع عبد الملك ان يراجع في القول وهدد بقتل من جاحده لكن خلفاء آخرين من بني أمية كانوا يواجهون بجرأة بعض مخاطبيهم، ومحكمة سليمان لموسى من نصير ابرز مثال كما ورد عند ابن قتيبة في الامامة والسياسة وعند غيره، واستقبل عمر بن عبد العزيز وفدا، فتقدم للكلام باسمه شاب حدث، فاستصغره فقال : ياأمير المؤمنين، لو كان الامر كله بالسن لكان في المسلمين من هو اسن منك ! ثم عبر بكلام فيه لباقة وفيه نصح للخليفة بأن لا يغتر بشكر الناس وثنائهم (١٩). بل إن أعرابيا حذر سليمان من سوء الحاشية وما يتحمله من مسؤولية أخطائهم فضلا عن أخطائه (٢٠).

وكان يجري من المناظرات بمحضر معاوية وبمشاركته أحيانا، مايؤدي سمعة بني أمية وكثيرا ما يكون المتناظرون من الجانب الأموي والجانب المعارض كالعلويين والهاشميين والزبيريين (٢١).

وإذا كان أغلب خلفاء بني أمية حريصون على الظهور في بلاطهم بمظهر الوفاق والاتزان فإن كلامن يزيد بن معاوية، ويزيد بن عبد الملك ونجله الوليد، كان لا يتستر من العبث والمجون، بل إن الوليد أفحش في ذلك حتى كان فيه حتفه، وبعض سيدات القصر كان لهن مقام سام لدى أزواجهن الخلفاء كما هو الشأن في أم كلثوم بنت عبد الله بن عامر زوجة عبد الملك (22). والقصر الخلفي مع هذا يكتظ بالخصيان والسيدات والجواري، مسيحيات وغيرهن من مختلف الملل والأجناس، وهكذا كان الشأن في البلاط البيزنطي أيضا.

وجاء في « تاريخ البشرية » (23). وصف لوضعية الخليفة الأموي الذي يقول كتابه : « إن الخليفة الأموي، هو من بعض الوجوه أمير بدوي يسير حسب التقاليد العربية جماعات من القبائل المسلمة والتي تسكن الخيام ولا تملك أرضا، وهو يسعى ما أمكنه في تلافي خطر تفتت الطبقات والذي تنشأ عنه الاحقاد وكعاهل، فهو يدير مناطق مفتوحة سكانها ليسوا عربا ولا مسلمين ويوطد أعراف الحكم القديمة ويحتفظ بالموظفين القدامى ».

وهذه الأحكام العاجلة مردها إلى صعوبة استقاء الحقيقة التاريخية والإسلامية وما تتطلبه من صبر طويل للرجوع إليها في مظان مختلفة : كتب الآداب والجغرافيا القديمة، فضلا عن كتب التاريخ والمصادر الميدانية نفسها ومقابلة بعض الروايات بما تقدمه المؤلفات غير العربية فالعرب الذين حكمهم الأمويون لم يكونوا كلهم سكان خيام وإلا ماذا يقال عن البصرة والكوفة والقسطنطينية والقيروان ومدن الأندلس وعدد كبير من المراكز الأخرى التي بناها الأمويون أو بنيت في عهدهم وأصبحت أمصارا عظيمة، فضلا عن المراكز الحضرية الموجودة بالبلاد المفتوحة والتي استوطنتها العرب إلى جانب نزاة الحياة الحضرية العتيقة بالحجاز واليمن.

#### ولاية العهد

لم تكن ولاية العهد فكرة بيزنطية قط لدى العرب، وبالتالي عند بني أمية (24)، فالملكية نظام قد نم لدى الشعوب السامية، والعرب من أقدم هذه الشعوب، والأصح أن النظام الملكي الروماني أو البيزنطي استقي من الشعوب السامية والتحسينات البيزنطية اخذت الكثير عن المباني السامية، وكان في اليمن نظام قديم سبق البيزنطيين زمن طويل، وقبل أن تثبت أقدام الدولة الأموية في دمشق، حاول الحسن بن علي أن يحول الخلافة



إليه، ثم دعا الحسين الى نفسه وكلاهما كوارث لعل، ثم راجت فكرة الوصاية لدى الشيعة، وما هي الا نظام لولاية العهد مهما اختلف شكلا فهل فكر الشيعة في أن يأخذوا هم أو بنو أمية هذا النظام عن غيرهم ؟.

وكانت وجهة نظر معاوية وأنصاره في إنشاء نظام وراثي وتعيين ولي للعهد في حياة سلفه هي الرغبة في المحافظة على الاستقرار وتجنب الامة ما عانته من تمزق وفرقة، وإذا كان النظام الوراثي الأموي لم يحسم مشكلات الحكم الاسلامي فقد كان بالرغم من سوء الاختيار أحيانا والميل مع العاطفة أفضل من معاصرة البيزنطي الذي يذكرنا بما صار عليه منصب الخلافة من بهدلة أيام تدهور الحكم العباسي.

وقد اخذ معاوية يروج لاستخلاف نجله يزيد منذ سنة 53، وكانت نيته ان يعهد لزيد فلما توفي زياد في هذه السنة اخذ يهيئ الرأي العام لتقبل بيعة يزيد، وواصل سعيه في ذلك حوالي سبع سنين « يروض الناس ويشاور ويعطي الاقارب والاباعد (25) » وكان له مجلس ضم عددا من زعماء العرب والبيت الأموي، فكلهم حبذ تولية يزيد، أمام الاحنف بن قيس فترك الأمر للخليفة نفسه وقال له : « ... ان كنت تعلمه الله رضا، ولهذه الأمة، فلا تشاور الناس فيه، وان كنت تعلم منه غير ذلك، فلا تزوده الدنيا وانت تذهب إلى الأخرى »

أما زعماء المدينة فرفضوا بيعة يزيد، حتى ورد معاوية يخطب السكان بحضور الحسين وعبد العزيز بن أبي بكر وابن عمر، وعبد الله بن الزبير وعلى رأس كل من الاربعة جنديان مسلحان فيقول : « ... هؤلاء الرهط سيادة المسلمين وخيارهم... وإني دعوتهم سامعين مطيعين فبايعوا وسلموا وأطاعوا... » وترك هؤلاء الزعماء مشدوهين، فجعلهم من المبايعين ولم يقل أحدهم شيئا... وكان مروان بن الحكم نفسه من أشد الامراء غضبا على تولية يزيد العهد حتى معاوية أن تكون له ولاية العهد بعد يزيد، ولم يف بذلك حتى ساعدته الظروف تلقائيا بعد موت يزيد وتخلي نجله معاوية عن الخلافة.

والذي حرك الثورة ضد بني امية، وأذكى حماس الأحزاب للمقاومة المسلحة كان سوء اختيار ولي العهد أكثر مما كان من أجل المبدأ نفسه، والدليل على ذلك ان المعارضة خفت حدة كثيرا ضد عمر بن عبد العزيز مع انه من خلفاء بني امية اما يزيد فقد أرغم الناس على بيعته قهرا في حياته، وعندما قدم قرشيان للبيعة في قباء بعد وقعة الحرة، قال لهما القائد مسلم بن عقبة بايعا فأجابا : نبايع على كتاب الله وسنة

نبيه فرفض هذه الصيغة وضرب عنقهما (26).

وأوصى يزيد بالبيعة لابنه معاوية، لكن يزيد توفي بعد ثلاثة أشهر، أما معاوية فلم يمارس الحكم إلا أربعين يوما ثم تولى عنه، ومات في ظروف غامضة بعد أيام، وفي خطبة التنازل على الخلافة أوصى باللجوء إلى الشورى حتى يتولاها من ترضى عنه الأمة (27). ولم يظهر من بيت معاوية من يرشح نفسه للخلافة، فتحولت إلى بني مروان، ابتداء من جدهم مروان بن الحكم الذي حصل على الخلافة بفضل سيف قحطانية الشام.

وفي سنة 65، بادر مروان بعد شهور من بيعته إلى عقد البيعة لنجليه عبد الملك ثم عبد العزيز من بعده، وكانت تلك أول مرة يتم فيها ترشيح أكثر من أمير واحد لولاية العهد، غير أن عبد الملك أسقط من ولاية العهد بعد توليته أخاه عبد العزيز ولما توفي هذا سنة 85 عقد عبد الملك لنجليه : الوليد وسليمان وتوليا الخلافة بالتعاقب.

وأوصى سليمان قبيل موته سنة 96 بالخلافة لعمر بن عبد العزيز ثم ليزيد بن عبد الملك ولم يكن راغبا في ترشيح يزيد، لكنه قال عن بني أمية : اني والله لأعلم أنها تكون فتنة ولا يتركونه (أي عمر) يلي عليهم الا أن أجعل أحدهم بعده، وجاء في عهد سليمان لعمر « إني قد وليتك الخلافة من بعدي، ومن بعدك يزيد بن عبد الملك، فاسمعوا له وأطيعوا واتقوا الله ولا تختلفوا، فيطمع فيكم » (28).

أما يزيد بن عبد الملك فقد رشح بالتعاقب لولاية العهد، أخاه هشاما، ونجله الوليد وكان ذلك سنة 102 هـ ولم يكن الوليد قد بلغ (29).

وحيث ان الوليد بن يزيد لها عن شؤون الخلافة بالصيد والشرب، وأنه تعسف على بني هشام، فضلا عما جره سخط انصار خالد القسري بعد مقتله، وفيهم يمانية غيرهم فان هؤلاء الغاضبين، ألحوا على يزيد بن الوليد بن عبد الملك حتى بايعوه سرا، وقام على إثر ذلك بالاطاحة بالوليد (30)، وتكاد تكون هذه المرة الوحيدة التي كان تدبير البيعة يأخذ شكلا جماعيا، أي صادرا عن جماعة كبيرة، وليس من داخل البلاط، وأخيرا فإن مروان الجعدي اتخر خلفاء بني أمية، استولى على الحكم بالقوة، وبفضل الجند الأموي بالجزيرة، والتي كان عليها واليا.

وبقطع النظر عن كفاءة هذا الخليفة أو ذاك، فان ولاية العهد لم تخضع قط لمشورة واسعة النطاق فيما عدا ترشيح يزيد بن معاوية، فكانت الترشيحات تتم في

أضيق نطاق مع بعض الأمراء، لكن ثنائية الترشيح ضمنت بالفعل، كثيرا من الاستقرار بالنسبة للبيت الحاكم ولا يعني ذلك استقرار الوضع العام.

#### الدواوين والكتاب

يذكر ابن خلدون أن الخلفاء الراشدين لم يتخذوا نظام الحجابة لأن مدافعة ذوي الحاجات عن أبوابهم محظور بالشريعة كما قال، إلا أن محاولة اغتيال معاوية وعمرو على يد الخوارج اضطرت بني أمية إلى تعيين حجاب لترتيب الاستقبالات، مع ما مال إليه بنو أمية من استحداث تقاليد ملكية (31)، لكنهم لم ينشئوا منصب الوزير، لو أن الرأي العام يطبق لقب الوزير على بعض من يلزمون الخليفة وقد يأتي ذلك من الرواة أيضا (32)، وعلى سبيل المثال كان روح بن زنباع بمثابة الوزير لدى عبد الملك كما قال الذهبي.

ولم يسند الخلفاء حجاباتهم إلى عناصر عربية، بل أسندوها إلى الوالي (33)، ولكن الحجابة لم يكن لها على العموم كبير شأن في هذا العصر، فصاحبها يتولى بالدرجة الأولى أمور التشریفات.

واتخذ الولاة الكبار هم أيضا حجابا، ومن تعليمات زياد والي العراق لحاجبه عجلان أن لا يحجب عنه المنادي للصلاة، وطارق الليل ورسول صاحب الثغر، أي المسؤول عن التخوم المجاورة لبيزنطة، والطباخ إذا أعد الطعام (34).

والادارة المركزية بالرغم من اتساع رقعة الفتوح، ظلت بسيطة بعيدة عن التعقيد الذي عرفته عند العباسيين أو الفاطميين، وهي على العموم تتكون من أجهزة على رأسها:

- 1 — صاحب الشرطة 2 — صاحب الحرس وهو خاص بالحرس الخلفي
- 3 — صاحب الخراج 4 — صاحب ديوان الرسائل 5 — صاحب ديوان البريد
- 6 — صاحب ديوان الخاتم 7 — أمين بيت المال 8 — صاحب ديوان الجند. وفي عهد عمر وهشام جمع مع ديوان الخراج وفي عهد يزيد بن عبد الملك أشرف عليهما وعلى ديوان الرسائل مسؤول واحد، وأكبر تجميع للمسؤوليات تم في عهد يزيد الناقص الذي أسند الخراج والجند والحرس والخاتم الصغير إلى مسؤول واحد، ويلحق بهؤلاء قاض رئيسي

بالعاصمة يكون مستشارا للخليفة أيضا.

والمسؤوليات المذكورة يتقاسمها على العموم الموالي وعناصر من اليمن أو الشام لكن صاحب الشرطة لابد أن يكون عربيا، وهذا على الأقل حسبما يتبين من اللوائح التي يقدمها بعض المؤرخين أو الذين سجلوا هذه اللوائح (35).

وواضح أن إسناد عدد من المسؤوليات غير العسكرية للموالي لم يكن مبدئيا بقصد تحقيق فكرة المساواة البشرية أو الإسلامية، ولكن لأن بعض المسؤوليات التي تسند للموالي تتطلب كتماننا للأسرار والسهر على التنفيذ الحرفي لتعليمات الخليفة وثقة الخلفاء كانت ضعيفة في العناصر المضرة خاصة. أما مسؤولية الأمن فإن زعماء العرب في جملتهم لم يكونوا يقبلوا اسنادها في هذه المرحلة إلى غير العرب.

وكان على رأس ديوان الرسائل (أو الإنشاء) كاتب يفوض إليه الخليفة عملية ضبط وتوزيع الخطابات والمراسلات الخلفية وتجميع المراسلات الخارجية، والخليفة هو الذي يعطي صيغة الردود الموجزة على مراسلات (أو قصص) السكان وهو الذي يوقع هذه القصص، ويتوفر صاحب الديوان على غرفة لحفظ الوثائق تدعى بيت القراطيس (36) ويتم حزم القراطيس بدل تركها منشورة.

واستحدث ديوان الخاتم لحتم الرسائل الخلفية كيفما كان موضوعها، وكان لهذا الديوان نواة منذ العهد النبوي الذي عين لحتم الخطابات مسؤولا هو معيقب بن أبي فاطمة الذي تحول إلى إدارة بيت المال في عهد أبي بكر وعمر. وكان إنشاء الديوان من عمل معاوية بعد أن اكتشف تزويرا ماليا في وثيقة غير ممهورة، واعتبر من أهم الدواوين حتى أسقط في أواسط الدولة العباسية كما ذكر ابن القفطي، وعندما يعلق الخليفة بتوقيعه (أي برده) على كتاب تنقل نسخة التوزيع في ديوان الخاتم، ثم يحزم الأصل بخيط ويختم بالشمع، وأخيرا يختم بخاتم صاحب الديوان، وأورد البلاذري ما يفيد أن الأمويين نقا ديوان الخاتم عن الفرس.

وتداول الاشراف على ديوان الخاتم عرب وموال. وأبرزهم جميعا قبيصة بن ذؤيب الخزاعي صاحب ديوان الخاتم لدى عبد الملك. قيل أنه من مواليد عام فتح مكة. ووصف بأنه كان ابن الناس عند الخليفة، وأنه كان ثقة مامونا، وكان ممن أشاروا على

عبد الملك بعدم تنحية عبد العزيز أخيه من ولاية العهد حتى حسم الأمر بموت عبد العزيز. وعد قبضة من الفقهاء. وكانت وفاته سنة 86 أو بعدها (37).

والبريد احتاج بالنظر لخطورته وارتباطه بمصالح الدولة والسكان إلى ديوان مستقل بدأ من عهد معاوية وأحكم تنظيمه على عهد عبد الملك. ولتنظيم البريد لزم النظر في خريطة السكك (الطرق). وأعداد خيل والسعاة. وعلى هؤلاء أن ينقلوا بالتتابع، المراسلات التي توزع عبر المراكز أو تستقبلها العاصمة، وبالاخص ما يهم الخليفة مباشرة. وتعتبر المسافة التي يقطعها الفرس بريداً، ومن هنا جاء استعمال لفظ البريد ادارياً، والمسافة اثنا عشر ميلاً. والحقيقة أن المهمة الرئيسية لديوان البريد سياسية، وهي تجميع الأخبار التي تروى عن سياسة الدولة والخليفة وعن تحركات الناس والإشاعات المتداولة. وسكة البريد ليست بالضرورة سكة القوافل، لأنه يبحث عن أقرب الطرق وأكثرها أمناً وحيث يمكن تخصيص موقع للساعي ليسلم ما أودع لديه للساعي الذي يليه.

ومن أضيف إليهم أمر البريد، قبضة بن ذؤيب، صاحب ديوان الخاتم الذي سبق ذكره وكان يقرأ المراسلات الواردة على البلاط ثم يقدم موجزها إلى عبد الملك، وهذا الخليفة هو أول من بدأ الخطابات بعبارة قل هو الله أحد، بعد البسملة (38).

وتكتسي المراسلات الخليفة طابع الوضوح والصرامة، بل تتميز بشيء من القسوة والعنف تجاه الذين يتجاوزون ما حد لهم، وهي على أي حال تعكس الكثير من طبائع وتصرفات من وجهت إليهم وردود فعل الخليفة تجاه أصحابها، وهكذا الشأن في خطاب من معاوية إلى نجله يزيد يعنفه على سكره وموبقاته، وخطاب عبد الملك إلى الحجاج يحثه ويوبخه على إهائه للصحابي الكبير انس بن مالك. أما يزيد يخاطب أهل المدينة بقوله: ... وإيم الله لئن وضعتكم تحت قدمي لأطأنكم وطأة أقل بها عددكم، وأترككم بها أحاديث تنسخ منها أخباركم كأخبار عاد وثمود.

ورد الحجاج على خطاب عبد الملك بآخر كله تذلل وطمع في العفو وإقالة العثرة (39).

وتردد كتب تاريخ الأدب العربي أن أول من أدخل الصنعة في الترسل كان عبد

الحميد ابن يحيى كاتب آخر خلفاء بني أمية، غير أن القلقشندى (40) يصحح هذا الخطأ الشائع بقوله : « .. ولم يزل الأمر في المكاتبات جاريا على سنن السلف، إلى أن ولي الوليد بن عبد الملك فجود القراطيس وجلل الخطوط وفخم المكاتبات... وتبعه من بعده من الخلفاء على ذلك إلا عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد، فإنهما جريا في ذلك على طريقة السلف ».

وتفخيم المكاتبات معناه التأنيق فيها شكلا ومضمونا.

أما عبد الحميد فلم تدخل الصنعة أسلوبه فحسب، بل إن المراسلات التي كتبها باسم مروان تعد نموذجا للاستهباب. وقد استغرق كتابه إلى أحد الولاة باسم مروان ما يزيد قليلا عن سبع وثلاثين صفحة (41)، وهذه الرسالة بالذات كان يمكن أن تصلح منشورا سريريا إلى سائر الولاة يوجههم في دقة وضبط إلى سائر ما تستقيم به مهامهم سياسيا وعسكريا.

ولافراط عبد الحميد في تطويل المكاتبات الخليفية قيل عنه أنه كتب لـدحينة مرده كتابا يعادل وزنه حمل جمل (42). وقال عنه ابن عبد ربه : « أول من فتن أكمم البلاغة وسهل طرقها وفك رقاب الشعر، وكان عبد الحميد كاتباً ليزيد بن عبد الملك قبل أن يكتب لمروان الجهمدي (43) ».

وحسب ابن النديم فقد كانت الكتابة على الورق الخرساني المعمول من الكتان وربما استخدم هذا الورق على يد تقنيين من الصين أما في عهد بني أمية أو قبلهم (44) وعلى كل، فقد كتب المصريون على ورق البردي قبل زمن موغل في القدم. وعرف العرب رق الغزال في وقت مبكر.

#### تعريب الدواوين

إذا كانت لغة الإدارة قد بقيت عربية داخل جزيرة العرب منذ العهد النبوي فإن الفارسية بقيت لغة التعامل بالعراق وسائر الامبراطورية الفارسية القديمة، كما كانت الاغريقية بالنسبة للمناطق البيزنطية القديمة، خصوصا الشام، أما مصر فكانت لغة الإدارة بها القبطية.



وليس في المصادر المتداولة ما يدل على ان القواعد الشعبية العربية أو المثقفين العرب طالبوا بتعريب الادارة بشكل جماعي. فالروايات كلها تنسب المبادرات إلى أعلى مستويات الدولة. وهكذا فإن الشؤون المالية وقضايا الخراج ظلت مسؤوليتها الحقيقية وحساباتها مرتبطة بنظر الموظفين غير العرب. وبدأت الحاجة إلى تعريب الدواوين المركزية بالعاصمة عندما بدأ المسؤول عنها يتباطأ في أداء مهمته أيام عبد الملك الذي كان يتوفر على روح قومية عميقة ويشعر بأن الضرورة السياسية والدينية تتطلب من الجهاز الحاكم أن يكتسب ثقة جديدة في مقومات المجتمع العربي والاسلامي. وكان سرجون بن منصور الأخير أن ينفذ بعض تعليماته فتهاون إدارياً عليه، فلما استشار عبد الملك صاحب ديوان الرسائل سليمان بن سعد، التزم بتعريب دواوين الشام. وصادف أن روميا من الكتاب لم يجد ماء للمداد فبال في الدواة كما يروي البلاذري، فزادت هذه الصورة من إهانة المسؤولية، رغبة الخليفة في التعجيل بعملية التعريب التي تمت في أقل من سنة خلال 81 للهجرة. وحز ذلك في نفوس الموظفين الروم وعلى رأسهم سرجون. وتحول ديوان الخراج إلى رئيسه الجديد سليمان بن سعد، الذي كوفيء بخراج منطقة الاردن لسنة، وهو يعادل مائة وثمانين ألف دينار.

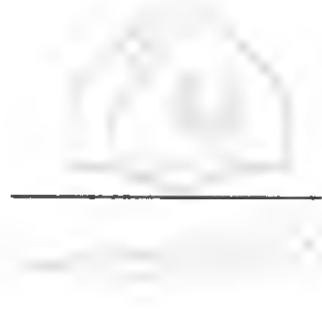
وأهابت هذه العملية الناجحة بوالي العراق ووالي مصر إلى تعريب دواوين كل من القطرين مباشرة. وهكذا تولى صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم، وأصله من سجستان (تنقاسمها حالياً إيران وأفغانستان) عملية تعريب دواوين العراق، ونشأ في وسط عربي بعد أن سبى أبوه خلال الفتوح، وكان يتقن الفارسية وكان رئيسه زاذان بن فروخ رئيس ديوان الخراج. وقد حاول نجل زاذان أن يتحدى صالحاً في تعريب بعض المصطلحات فأثنى صالح بها فوراً، وتمت عملية التعريب في العراق بنجاح، وحاول زاذان أن يوقف صالحاً في الطريق، برشوة ضخمة، فواصل مهمته حتى النهاية وكان رد فعل زاذان عنيفاً وذا دلالة عميقة حيث خاطب مساعده القديم بقوله : قطع الله أصلك من الدنيا كما قطعت أصل الفارسية، ولم يقع تراجع عن عملية التعريب في العصر العباسي بعد أن هيمن الفرس على مقاليد الادارة، بل أن الفرس انضموا باعتزاز ومقدرة إلى خدمة اللغة العربية والمعرفة الاسلامية، حتى بدوا في ذلك الكثير من العرب.

وحسب ابن عبد ربه فإن نقل الدواوين بالعراق من الفارسية الى العربية تم على يد قحذم جد الوليد بن هشام القحذمي. وفي خراسان تأخر تعريب الدواوين إلى 124 هـ

في ولاية يوسف ابن عمر على يد إسحاق النهشلي « من كتاب الديوان ».

أما دواوين مصر القبطية فعربت على يد واليها عبد الله بن عبد الملك بن مروان. ويظهر أن هذا الاجراء تم فيما بين 86 و 87. وكان الرئيس القبطي على الاموال والخراج انتناش، فصره الوالي وعوضه بابن يربوع الفزاري من أهل حمص.

ولا ريب أن تعريب الدواوين فتح المجال لمؤهلات عربية جديدة، ووضع حدا للاستعلاء الذي كان يطبع أحيانا سلوك الموظفين غير العرب. كما أنه ساعد على تكوين ثقافي جديد لدى الكتاب، فأصبح عليهم أن يطلعوا على أمور في الاقتصاد والجغرافيا والحساب وغيرها من المعارف. كما أن اهتمامات الدارسين توجهت إلى دراسة اللغة العربية وتدوينها وإصلاح اللحن وإغناء الكتاب بمزيد من المصطلحات والعبارات. أي بدأ يتكون هناك نواة للأدب العربي بمعناه الواسع (45).



## الهوامش

- (1) ابن خلدون مقدمة، ص : 178 — 179 (المطبعة البية — مصر)
- طبري 6، 77، 83 (طبعة بيروت مصورة عن طبعة المطبعة الحسينية بمصر)
- (3) ابن عبد ربه عقد 5 121 (القاهرة — 1372 — 1953)
- (4) مسعودي، مروج، 3، 212 (بيروت، 1402/1982)
- (5) ابن خلدون 3، 127، 221 ابن تغري، 1، 180، الذهبي، عبر 1، 99 الكويت 1960
- (6) ابن عبد ربه، عقد 5، 139
- م س ص 140
- (8) م س ص 151
- (9) طبري، 7، 57، 95، 108
- (10) ابن عبد ربه عقد 5، 116 مسعودي، مروج 3، 75

- (11) طبري 8، 59، الجاحظ، بيان 2، 233، ابن خلدون، 3، 129 (بيروت 1956 — 1959)
- (12) مسعودي، 3، 194، 195
- (13) طبري 7، 34، مسعودي، مروج 3، 82 ابن تغري، 1، 164 (نسخة مصورة، وزارة الثقافة القاهرة. د. ت)
- (14) ابن الأثير، كامل، 4، 79، طبري، 7، 19.
- (15) ابن خلدون، مقدمة، ص 200
- (16) ابن خلكان وفيات، 1، 288 (بولاق، 1881/299)
- (17) ابن حجر إصاية، 1، 524 (بيروت، نسخة مصورة عن أصل طبع سنة 1910/1328)
- (18) ابن عبد ربه عقد، 1، 291، 304
- (19) م. س، 2، 13
- (20) م. س، 3، 100
- (21) م. س، 4، 78 — 107 مسعودي، مروج، 3، 12، 30
- (22) مسعودي، م. س، ض 125
- (23) LINESCO, Histoire de l'humanité 3,138 paris, 1969
- (24) Ibid (والفكرة المشار إليها ردها مولفو هذا المرجع « الدولي »
- (25) ابن عبد ربه عقد 5، 110
- (26) انظر عن تولية يزيد : طبري 7، 11 ابن عبد ربه، 5، 110 مسعودي 3، 36 ابن حجر إصاية، 3، 169
- (27) طبري 7 — 17 مسعودي، 3، 82، ابن تغري، نجوم 11، 164
- (28) ابن خلدون تاريخ 3، 161
- (29) ابن الأثير كامل، 4، 177 (القاهرة، 1348، 1929)
- (30) ابن عبد ربه، عقد 5، 193
- (31) ابن خلدون، مقدمة، ص 206
- (32) مسعودي، 3، 272
- (33) طبري، 7، 198، 199، ابن عبد ربه، 5، 104، 129، 159، 168، 176، 179، 194، 199
- (34) المبرد، كامل، 1، 176 (القاهرة، 1920/1339)
- (35) ابن عبد ربه م، س نفس الصفحات
- (36) قلقشندي صبح، 1، 93، ابن الأثير كامل 3، 399.
- (37) راجع ما يتعلق بديوان الخاتم عند : ابن عبد البر، استيعاب، 3، 377. ابن طباطبا (الفخري) تاريخ الدول الإسلامية، ص 107. ابن خلدون : مقدمة، ص 230 — 231 تاريخ 3 — 1. 126. ابن حجر، إصاية، 3، 266 ابن تغري، نجوم 1، 173، 14. بلاذري، ص 649.
- (38) بلاذري، ص 411، طبري، 7، 250. ابن الطقطقي، ص 106. ابن حجر، إصاية 3، 266. قلقشندي، صبح، 14، 367. بلاذري، ص 335 — 336.
- (39) قلقشندي، صبح، 6. 387، و 478 (القاهرة، نسخة، مصورة عن طبعة المطبعة الاميرية.
- (40) ن. م. ص 361.
- (41) قلقشندي، صبح 10، 195 — 273.

- (42) صبح، 6، 391.
- (43) ابن عبد ربه، عقد، 4، 219. وانظر اسماء رؤساء دواوين الرسائل الآخرين، وكذا غيرهم من الكتاب في نفس الصفحة والتي قبلها، و في تاريخ الطبري، 7، 198، 199، وفهرس ابن النديم ص 183 (المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت)
- (44) ابن النديم م، س، ص 37.
- (45) راجع ما يتعلق بتعريب الدواوين عند : البلاذري، فتوح البلدان ص 271، 335، 421 (بيروت، 1377/1957).
- ابن عبد ربه، عقد، 4، 224. ابن خلدون مقدمة، ص 212. المقرئ، خطط، 1، 175. ابن تغري، نجوم، 210، 238. وانظر ما كتبه فيليب حتى، تاريخ سوريا... ص 83، ودراسة للدكتور اليوزيكى، آداب الرافدين، شوال، 1396، أكتوبر 1976، الموصل، العراق.



# والدرس الصوتي المطبق في القرآن الكريم

## هاء الكناية

للكتور الهمكاي محمد الخي

### 1 — التعريف بهاء الكناية

هاء الكناية في اصطلاح القراء والنحاة والمهتمين بتجويد القراءة هي الهاء الزائدة الدالة على الواحد المذكور.

لا بد من التنصيص، هنا على أنها زائدة حتى لا تلتبس مع اهاء الأصلية التي تصادف لام الكلمة مثل « يَأْبَهُ »<sup>(1)</sup> و « يَأْمُهُ »<sup>(2)</sup> و « نَأْنُهُ »<sup>(3)</sup> و « يَذْهَدُهُ »<sup>(4)</sup> و « نَفَقَهُ »<sup>(5)</sup> و « يَنْتَهُ »<sup>(6)</sup>.

كما أنه لا بد أن تكون دالة على الواحد المذكور كي لا يدخل تحتها الهاء في نحو « عليها » و « عليهم » و « عليهن ».

رغم أن جميع هذه الهاءات هي كلها هاءات ضمير، فإنها لا تسمى هاءات كناية في اصطلاحنا .

تتصل هاء الكناية بالفعل نحو « يُوَدِّهِ » وبالاسم نحو « أهله » وبالحرف : نحو « عليه ».

### 2 — أشكال هاء الكناية.

بما أن هاء الكناية في اللغة العربية، هي إما بعد متحرك أو ساكن أو هي قبل متحرك أو قبل ساكن فإن لنا ، والحالة هذه ، إن أشرنا الى هاء الكناية بـ (هـ) وإلى الحرف المتحرك بـ (م) وإلى الحرف الساكن بـ (س) أربعة أشكال يمكن تلخيصها كما يلي :

ا — م	هـ	س
ب — س	هـ	س
ج — م	هـ	م
د — س	هـ	م

### 3 — صور هاء الكناية.

بما أن هاء الكناية تأتي في اللغة العربية إما مضمومة أو مكسورة فإن لنا، والحالة هذه :

$$4 \times 2 = 8 \text{ صور هي :}$$

س	هـ	م	I —
س	هـ	س	II —
م	هـ	م	III —
م	هـ	س	IV —
س	هـ	م	V —
س	هـ	س	VI —
م	هـ	م	VII —
م	هـ	س	VIII —

### 4 — قراءتها .

سنلخص الكلام هنا عن قراءتها، مقدمين ضوابط للتمييز بين أصنافها. على أننا سنفصل الأمر كله في فقرات مناسبة من هذا البحث.

تأتي هاء الكناية، من حيث النطق بها، على أربعة أصناف.

1 — موصولة بمَدٍّ.

2 — موصولة بغير مَدٍّ.

3 — غير موصولة.

4 — ساكنة.

#### 1.4 — الموصولة بمَدٍّ.

هي التي تسمى عندنا أيضا مشبعة وتكون قبل همزة قطع. فإن كانت موصولة بضم كتبناها هكذا (د ق)، وهو الرسم القرآني المتبع عندنا في المصاحف المكتوبة على طريق الأزرق (5) برواية ورش (6) عن نافع (7). وإن كانت موصولة بكسر كتبناها على هذا الشكل (هـ ٣٤).

ومعلوم أن أصل حركة هاء الكناية الضم، لكن لما كانت هذه الهاء اسما على



حرف واحد، وهذا الحرف هو حرف خفي ضعيف، قَوَّهَ بزيادة « واو ». لذا نراهم يقولون في بعض الأحيان « يَهُو » و « عَلَيُّهُ ». فأما من وصل الهاء بالياء في هذا النوع فالياء بدل من الواو، لأن الواو الساكنة لا تكون قبلها كسرة البتة (8).

#### 2.4 — موصولة بغير مد

تكون هذه عادة بين متحركين لا يكون المتحرك الثاني همزة قطع. تكتب هذه الهاء في مصاحفنا إن كانت موصولة بضم هكذا (ه و) وتكتب على هذا الشكل (ه) إن كانت موصولة بكسر.

#### 3.4 — غير موصولة.

أي أنها تقرأ بمقدار حركة، ضمة كانت أو كسرة، نسمي هذا قصراً أو اختلافاً، وعادة ما تكون هذه :

أ — إما قبل ساكن مثل : «لَهُ الْمُلْكُ» (9)، «لَأَهْلِهِ أَمْكُنُوا» (10). وهذه لا يصلها أحد.

من المفيد أن ننص هنا، وإن كان هذا الشيء الذي ننص عليه لا يدخل في ميدان اهتمامنا الآن، أن صلة هاء الكناية تُحذف في هذه الحالة أي في حالة ورودها قبل ساكن، حسب ما بيناه، كما تحذف في ضمير الغائب المؤنث المجموع على صلته إذا كان قبل ساكن نحو : «مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (11)، «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ» (12).

ب — وإما بعد ساكن، مثل : «وَادْعَوْهُ مُخْلِصِينَ» (13) «عَلَيْهِ ذَلِيلًا» (14)، وهذه لا يصلها إلا ابن كثير. شاركه في القراءة بالصلة حفص في قوله تعالى : «فيه مهاناً» (15). كما شاركه في القراءة بالصلة أيضاً هشام في قوله تعالى : «أَرْجَتْهُ» (16) في المَوْضِعَيْنِ.

#### 4.4 — ساكنة.

بمعنى أن حركة هاء الكناية، سواء كانت ضمة أو كسرة تُحوَّل إلى سكون. لم ترد هذه إلا في ألفاظ معدودة في القرآن الكريم ستعرض لها جميعها ونفصل فيها إن شاء الله.

#### 5 — حالات الشكل «أ»

##### 1.5 — استئثار الشكل «أ»

يوجد في الشكل «أ» الذي أعطانا الصورتين 1 و 7 متغيران هما (م) الذي يمكن

أن يكون على ثلاث حالات ، حالة الضم أو الفتح أو الكسر و (هـ) التي يمكن أن تكون مضمومة أو مكسورة مما يعطينا نظريا :

$$2 \times 3 = 6 \text{ حالات ، هي :}$$

1 —	م	ذ	س
2 —	م	ه	س
3 —	م	ه	س
4 —	م	و	س
5 —	م	و	س
6 —	م	و	س

بالنسبة للصورة 1

بالنسبة للصورة 7

## 2.5 — تفصيل حالات الشكل «ا»

بما أن هاء الكناية لا تأتي مضمومة بعد كسر (17)، أو بعد ياء ساكنة (18)، إلا نادرا جدا، ولا تأتي مكسورة إلا بعد كسر، فإن الحالات 3 و 4 و 5 غير واردة في القرآن الكريم. سيبقى إذن ثلاث حالات هي :

1 —	م	ه	س
2 —	م	ه	س
6 —	م	و	س

بالنسبة للصورة 1

بالنسبة للصورة 7

هذه الحالات الثلاث موجودة كلها في القرآن الكريم ومقروء بها من طرف الجمهور. سأعمل في بحث لاحق إن شاء الله على ذكر جميعها، مرتبة ألفاظها الواردة فيها هاء الكناية ترتيبا ألفبائيا. أما اليوم فأكتفي بإعطاء مثال أو مثالين عن كل حالة. مثال الحالة الأولى نجده في قوله تعالى : «قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ» (19).

مثال الحالة الثانية من الصورة 1 نجده في قوله : «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ...» (20) وفي قوله : «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ ...» (21) وأما مثال الحالة السادسة من الصورة 7 فنجده في قوله تعالى : «قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي ءَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (22).

هذه الهاء لا يصلها أحد ، كلهم يقرأونها بالقصر .

#### 6 — معطيات الشكل «ب»

##### 1.6 — استثار الشكل «ب»

لا نجد في هذا الشكل إلا متغيراً واحداً هو (هـ) لكنه يرد على وجهين (هـ) و (هـ) الأمر الذي يعطينا :

$$1 \times 2 = \text{حالتين هما .}$$

7 — س هـ س بالنسبة للصورة II

8 — س هـ س بالنسبة للصورة VI

##### 6. 2 — تفصيل حالتي الشكل «ب»

نجد مثلاً عن الحالة السابعة في آخر الآية التي اعطيناها أعلاه شاهداً على الحالة الثانية من الصورة 1 وهي : «واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه وجههم وليس المهاد»<sup>(23)</sup>. كما نجده في قوله تعالى : «فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا»<sup>(24)</sup> ونجده في قوله تعالى : «وإن من الحجارة لما ينفجر منه الأنهار...»<sup>(25)</sup>.

أما مثال الحالة الثامنة من الصورة VI فنجده في قول عز من قائل : «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجراً عظيماً»<sup>(26)</sup>.

سبق أن قلت أعلاه إن عاصماً يقرأ : «عَلَيْهِ اللَّهُ» مضمومة الضمير<sup>(27)</sup>، أي أنه يقرأها وكأنها الحالة السابعة من الصورة II، قرأها هكذا مضمومة على الأصل وبصلة الهاء بالواو، ثم حذف الواو لسكونها وسكون اللام بعدها، فبقيت الضمة. جميع العرب ينطقون بها غير موصولة والقراء دون استثناء يقرأونها بالقصر.

#### 7 — معطيات الشكل «ج»

##### 1.7 — استثار الشكل «ج»

يحتوي هذا الشكل على ثلاثة متغيرات.

الأول : (م)، الحرف المتحرك القبلي والذي يمكن أن يكون على ثلاثة أوجه ضم وفتح وكسر وهو ما يكون الصورة III.

الثاني : (م)، الحرف المتحرك البعدي الذي يمكن أن يأتي هو أيضا.  
 الثالث : (ه) هاء الكناية التي يمكن أن تكون على وجهين ضم وكسر. وهكذا  
 سيكون عندنا نظريا.

$$18 = 2 \times (3 \times 3) \text{ حالة}$$

تقرأ هذه الهاء ، لأنها توجد بين متحركين موصولة عند الجميع .  
 نقول عن هذه الهاء إنها موصولة إن لم تكن قبل الهمزة ، فإن كانت الهمزة بعدها  
 قلنا عنها إنها موصولة بمد أو أنها مشبعة . حالات هذا الشكل هي :

م	ه	م	9
م	ه	م	10
م	ه	م	11
م	ه	م	12
م	ه	م	13
م	ه	م	14
م	ه	م	15
م	ه	م	16
م	ه	م	17
م	ه	م	18
م	ه	م	19
م	ه	م	20
م	ه	م	21
م	ه	م	22
م	ه	م	23
م	ه	م	24
م	ه	م	25
م	ه	م	26

بالنسبة للصورة III

بالنسبة للصورة VII

## 2.7 - تفصيل حالات الشكل «ج»

بما أن هاء الكناية لا تكون مضمومة بعد كسر ولا مكسورة بعد ضم أو فتح  
 فإن الحالات : 15 ، 16 ، 17 ، 18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 ، غير واردة  
 في القرآن الكريم، بمعنى أن نصف حالات الشكل «ج» لا توجد فيه.

نجد المثال عن الحالة التاسعة في قوله تعالى : «النبىءُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» (28).

ونجد المثال عن الحالة العاشرة في قوله عز وجل : «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (29).

ونجد المثال عن الحالة الحادية عشرة في قوله تعالى : «وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يَرْجِعُونَ» (30).

أما المثال القرآني عن الحالة الثانية عشرة فنجده في قوله : «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (31).

ومثال الحالة الثالثة عشرة نستخرجه من قوله تعالى : «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رِبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (32)، ونعثر في قوله تعالى : «وَلَمْ تَكُنْ لَهُ دَفْعَةً يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا» (33)، على مثال الحالة الرابعة عشرة.

أما الحالات التسع الموالية فقد قلنا سابقا إنها غير واردة في القرآن الكريم. أما مثال الحالة 24 فنجده في قوله تعالى : «الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ» (34).

ويمكن أن نعطي شاهدا على الحالة 25 قوله تعالى : «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ، كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...» (35).

ونعطي مثالا للحالة 26، وهي الحالة الأخيرة من الشكل «ج» الآية : «اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقُهَا إِلَيْهِمْ» (36) ثم تَوَلَّ عَنْهُمْ... (37) والآية : «وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (38).

8 — معطيات الشكل «د»

1.8 — استثار الشكل «د»

يحتوي هذا الشكل على متغيرين اثنين كالشكل «ا» لا يختلف هذا عن ذلك إلا بمكان المتغير. فعوض أن يكون المتحرك (م) وهو المتغير الثاني قبل السكون كما كان في الشكل «ا» أصبح في هذا بعد السكون. وبما أن المتغير الأول وهو (هـ) يتخذ شكلين ضمًا وجرًا، وأن المتغير الثاني، وهو (م) : الحرف المتحرك بعد الهاء، يأخذ ثلاثة أشكال

متباينة، ضمّاً ونصباً وجرّاً فسيكون عدد الحالات كما يلي :

$$2 \times 3 = 6 \text{ حالات هي كما يلي :}$$

27 —	س	هـ	م	بالنسبة للصورة IV
28 —	س	هـ	م	
29 —	س	هـ	م	
30 —	س	هـ	م	بالنسبة للصورة VIII
31 —	س	هـ	م	
32 —	س	هـ	م	

#### 2.8 — تفصيل حالات الشكل «د»

نجد أمثلة عن الحالة 27 في قوله تعالى : «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» كما بدأكم تعودون فريقاً هَدَى وفريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياءً من دون الله ويحسبون أنهم مُّهْتَدُونَ»<sup>(39)</sup>. وفي قوله عز وجل : «هو الخفي لا اله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين»<sup>(40)</sup>. وفي قوله تعالى : «أَمْ يَقُولُونَ افترأه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين»<sup>(41)</sup>.

كما يمكن أن نعطي مثالا للحالة 28 الآية الكريمة : «ثُمَّ يُخْرِفُورُهُ دَمِنْ بَعْدَ مَا عَقَبُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»<sup>(42)</sup> أو الآية : «...فَلْيَصْنَعُهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»<sup>(43)</sup> أو قوله : «وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ...»<sup>(44)</sup>.

ونعطي للحالة 29 المثال الآتي : «وَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ»<sup>(45)</sup>.

ونجد مثال الحالة 30 في قوله عز وجل : «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَنْتُمْ كَافِرُونَ»<sup>(46)</sup>.

وللحالة 31 نعطي مثالا قوله تعالى : «ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ ذَلِيلًا»<sup>(47)</sup>.

ونجد مثالا للحالة الأخيرة 32 في قوله تعالى : «ذلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ، أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ»<sup>(48)</sup>.

لا يصل هذه الهاء أحد إلا ابن كثير المكي الذي وافقه في هذه الصلة، حفص في قوله تعالى : (49) «يَضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلَدُ فِيهِ مُهَانًا» (50).

حُجَّةٌ مَنْ لَمْ يَصِلْ أَنَّهُمْ كَرَهُوا أَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ حَرْفَيْنِ سَاكِنَيْنِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ إِلَّا الْهَاءُ وَهِيَ حَرْفٌ خَفِيٌّ فَاسْقَطُوهُ وَأَبْقُوا الْهَاءَ عَلَى حَرَكَتِهَا. أما حجة ابن كثير المكي وحفص (51)، راوي عاصم الكوفي (52) فهي أن الهاء حرف خفي فقفوا به بحركته وحرف من نفس الحركة.

كما شارك هشام (53) ابن كثير في صلة هاء الكناية رغم الساكن الذي قبله في قوله «أَرْجَتْهُ» (54).

يمكن جمع المعطيات المتعلقة بهاء الكناية أشكالها، صورها، حالاتها والمستعمل منها في القرآن الكريم وغير المستعمل في الجدول الآتي :

أشكالها	صورها	قراءاتها	حالاتها	الولادة منها في القرآن الكريم
أ. هـ س	م هـ س (من أ)	لا يصلها أحد	6 حالات بالنسبة لـ «أ»	لا يوجد في القرآن الكريم إلا ثلاثة
	س هـ س (من ب)	لا يصلها أحد		
ب. س هـ س	م هـ م (من ج)	توصل عند الجميع	اثنتان بالنسبة لـ «ب»	توجدان معاني القرآن الكريم
	س هـ م (من د)	يصلها ابن كثير يشاركه هشام في واحدة		
ج. هـ هـ م	م هـ س (من أ)	لا يصلها أحد	18 حالة بالنسبة لـ «ح»	الموحدة منها 9 فقط
	س هـ س (من ب)	لا يصلها أحد		
د. س هـ م	م هـ م (من ج)	توصل عند الجميع	6 حالات بالنسبة لـ «د»	مستعملة كلها في القرآن الكريم
	س هـ م (من د)	يصلها ابن كثير ويشاركه حفص في واحدة		

9 — هاء الكناية الخارجة من حيث صورتها السمعية عن هذه الضوابط

الالفاظ التي خرجت فيها هاء الكناية — شكلا — عن هذه الضوابط عشرة ، هي كما يلي :

1.9 — يُؤدّه :

المذكورة مرتين في آل عمران في الآية الكريمة : «ومن أهل الكتاب من إن تامةً بقتنطار يُؤدّه إليك ومنهم من إن تامة بدينار لا يؤدّه إليك إلا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون» (55).

2.9 — نُؤتِه :

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم ثلاث مرات :

أ — مرتين في آل عمران . قال تعالى : «وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مُؤجّلا ومن يرد ثواب الدنيا نُؤتِه منها ومن يرد ثواب الآخرة نُؤتِه منها وسنجزى الشاكرين» (56).

ب — مرة واحدة في الشورى في قوله تعالى : «من كان يريد حرث الآخرة نرّد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نُؤتِه منها وما له في الآخرة من نصيب» (57).

3.9 — فآلقه :

توجد هذه اللفظة في قوله تعالى : «اذهب بكتابي هذا فالقِة إليهم ثم نولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون» (58).

لقد خرجت هذه الالفاظ عن ضابطها، على الأقل عند بعض القراء، هذا البعض هم حمزة وأبو عمرو وشعبة الذين يقرأونها ساكنة الهاء. أما ضابطها الذي كان من المفروض أن تكون فيه عند الجميع فهو : الحالة 26 من الصورة VII في الشكل «ج» خرجت عن ضابطها الأصلي لتؤسس ضابطا ثانويا يصاغ كما يلي :

33 — م ه م

وهناك قراءة ثانية لهذه اللفظة، وهي قراءة القصر يقرأ بها قالون قولاً واحداً وهشام بخلاف عنه، أي أنه يقرأ بالقصر كقالون ويقرأها بالاشباع كالقراء الباقين المذكورين أسفله. يحول هذان القارئان هذه اللفظة إلى ما تحت الضابط، وهو



### 34 - م ه م

أما الباقيون فَيَقْرَأُونَهَا عَلَى ضَابِطِهَا الْأَصْلِيِّ، أي موصولة لأنها واقعة بين متحركين وبِمَدٍّ لِأَنَّ بَعْدَهَا هَمْزَةً قَطْعًا.

9. 4 - يَأْتِيهِ :

الواردة في قوله تعالى : «وَمَنْ يَأْتِيهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى» (59).

يَقْرَأُ الْإِمَامُ السُّوسِي هَذِهِ اللفظة بِإِسْكَانٍ هاء كناية. بهذا يُخْرِجُهَا عَنْ ضَابِطِهَا الْأَصْلِيِّ الَّذِي هُوَ الْحَالَةُ 24 مِنَ الصُّورَةِ VII فِي الشَّكْلِ «د» لِيُدْخِلَهَا ضَابِطًا ثَانِيًا يُمَكِّنُ صِيَاغَتَهُ كَمَا يَأْتِي :

### 35 - م ه م

وَيَقْرَأُوهَا قَالُونَ وَخَذَهُ بِوَجْهَيْنِ : بِالِاخْتِلَاسِ (60) وَبِالِاشْتَبَاعِ فَعِنْدَمَا يَقْرَأُهَا هُوَ وَهَشَامُ بِالِاخْتِلَاسِ يُخْرِجَانِهَا مِنْ ضَابِطِهَا إِلَى مَا تَحْتَ الضَّابِطِ الَّذِي يُمَكِّنُ صِيَاغَتَهُ كَمَا يَلِي :

### 36 - م ه م

وَأَمَّا الْبَاقُونَ فَيَقْرَأُونَهَا عَلَى أَصْلِهَا

9. 5. 6 - تَوَلَّى وَتُصَلِّيهِ :

الواردتان في قوله تعالى : «وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تَوَلَّى مَا تَوَلَّى وَتُصَلِّيهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (61).

9. 7 - يَتَّقِيهِ :

الموجودة في قوله تعالى : «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ اللَّهَ فَإُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (62).

هذه الالفاظ الثلاثة ثلاث قراءات.

السكون : ويقرأ به أبو عمرو وحمة وشعبة، تخرج هذه القراءة هذه الالفاظ عن ضابطها الاصل الذي هو الحالة 26 من الصورة VII في الشكل «ج» إلى ضابط ثانوي يصاغ كما يلي :

37 — م ه م

ب — القصر : يقرأ به قالون قولاً واحداً وهشام بخلف عنه أي أنه يقرأ بالقصر مثل قالون وبالشباع مع الآخرين . وإذن فإن هذين القارئين يحولان هاء الكناية إلى ما تحت الضابط الآتي :

38 — م ه م

ج — الإشباع : ويقرأ به الباقون محترمين أصلهم في «يَتَّقِهِ» قراءة أخرى انفرد بها حفص إنه ينطقها ساكنة القاف . بهذا ينقلها من حالتها الأصلية أولى 25 من الصورة VII في الشكل «ب» إلى حالة أصلية ثانية هي الحالة 31 من الصورة VIII في الشكل «ج» .

8.9 — يَرْضُهُ :

وردت هذه اللفظة في قوله تعالى : إن تكفروا فإن الله غثي عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يَرْضُهُ لكم ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون إنه عليم بذات الصدور<sup>(63)</sup>.

تقرأ «يَرْضُهُ» في المتواتر<sup>(64)</sup> على ثلاثة أوجه :

1 — بالسكون : وقد قرأ به السوسي قولاً واحداً وهشام ودؤري أبي عمرو<sup>(65)</sup>.

أما هشام فيقرأ هذه اللفظة بوجه آخر<sup>(66)</sup> وهو القصر، وأما أبو عمر الدوري فيقرأ هذه اللفظة بالشباع أيضاً .

هؤلاء القراء الذين يقرأون «يَرْضُهُ» بسكون هاء الكناية يخرجونها من ضابطها الأصلي وهو الحالة 13 من الصورة III في الشكل «ج» ليضعوها في ضابط ثانوي هو :

38 — م ه م

2 — بالقصر : قرأ هذه اللفظة بهذا الوجه كل من نافع وعاصم وحمة وهشام الذي يقرأها أيضاً بالسكون كما قلنا أعلاه.

إن هؤلاء القراء يحولون هذه اللفظة بقراءتهم هذه إلى ما تحت الضابط وهو :

39 — م ه م

3 — بالشباع : يقرأ بهذا الوجه الباقون من القراء وهم ابن كثير، ابن دكوان، شعبة والكسائي. وطبعاً هم في قراءتهم محترمين للضابط الأصلي.

## 9.9 — «يَرَّة»:

الواردة مرتين في قوله تعالى : « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ » وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ<sup>(67)</sup>.

تقرأ هذه اللفظة على وجهين.

- أ — بالاشباع : على الأصل، يقرأ بها جميع القراء إلا هشام.  
 ب — بالسكون : يقرأ بها هشام راوي ابن عامر الشامي، فهو إذن يحولها من ضابطها الأصلي الذي هو ضابط «يَرَضَّة» المذكور أعلاه الى ضابط ثانوي رقم 39 السابق الذكر.

## 10.9 — «أَرْجَنُهُ» :

وردت هذه المفردة مرتين في القرآن الكريم، مرة في قوله تعالى : «قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ»<sup>(69)</sup>، ومرة في الآية : «قَالُوا أَرْجِهْ»<sup>(70)</sup> وأخاه وأبعث في المدائن حاشرين<sup>(71)</sup>.

لهذه اللفظة في القراءة القرآنية المتواترة ست مراتب : ثلاثة بهمزة ساكنة هي :  
 أ — «أَرْجَنُهُ» : بالقصر، وهي قراءة موافقة للضابط العادي لأن هاء الكناية إن كانت بعد ساكنٍ قُرِئتْ، كما رأينا، غير موصولة إلا عند ابن كثير طبعاً<sup>(72)</sup>.

يقرأ بهذه المرتبة، أي بهمزة ساكنة وضم الهاء بغير إشباع، أبو عمرو وحده.  
 ب — «أَرْجَنُهُ د» بالاشباع : يقرأ بها ابن كثير كما سبق القول ويشاركه في هذه القراءة الإمام هشام<sup>(73)</sup>.

ج — «أَرْجَنُهُ» : مكسورة الهاء بالقصر، يقرأ بهذا الوجه ابن ذكوان راوي ابن عامر :

وثلاثة بدون همزة هي :

د — «أَرْجَنُهُ» : بالاشباع الكسر. يقرأ بهذا الوجه ورش والكسائي رضي الله عنهما. وطبعاً إنهما حين يقرآنها بالاشباع يحترمان صورتها المكتوبة لا أصلها الذي منه تستمد بنيتها. مكان الهاء في الوزن المقروء هو بين متحركين، وإذن وجب قراءتها بالمد.

و — «أَرْجَنُهُ» بالسكون : يقرأ بهذه المرتبة عاصم وحمة وهما حين يقرآن بهذا الوجه يُخرجان من ضابطها الأصلي وهو الحالة 25 من الصورة VII في الشكل «ج» إلى ضابطها الثانوي ، ذلك الضابط الثانوي الذي رأينا صيغته في الفقرة 3.9 وهي :

10 — تبرير مراتب قراءات اللفظة.

«أَرْجِهْ»

ا — رغم أنني لم أنبه في مطلع البحث أنني أقتصر ، في هذه الدراسة على القراءات السبع فقد فهم، ولا شك، القارئ الكريم ذلك وأدركه من الأمثلة التي أعطيتها ومن الأعلام الذين أذكرهم.

ب — لا بد ليكون الوجه المقروء به مقبولا من أن يستوفي ثلاثة ضوابط. ولا بد أن تكون هذه الضوابط مجتمعة بحيث إذا سقط ضابط منها واحد عُدَّتِ القراءة شاذة وأصبح التعبد بها غير جائز وقراءتها في المسجد حراما.

لا بد أن تكون القراءة مطابقة لرسم الامام موافقة للغة العربية منقولة إلينا بسند صحيح.

الذي يعتبر ثابتا في الرسم، ومن هنا يجب أن تحترم، هي الصوامت. أما الحركات فهي أشياء متحولة بحيث يمكن أن تتغير من نطق إلى آخر دون أن تمس بجوهر الرسم. ومعلوم أن الهمزة تُعامل معاملة الحركات وتُعَدُّ من هنا، من الأمور المتحولة. لذا من قرأ «أَرْجِهْ» بالهمزة جعلها من : «أَرْجَائُهُ» بمعنى أَخْرَجْتُهُ ومن قرأ بدون همز جعلها من «أَرْجِيَّتُهُ».

1.10 — القراءة بهمزة وهاء مضمومة من غير إشباع :

قرأوها بالضممة من غير إشباع اكتفاء عن الواو لأن الضم في نظر أبي عمرو بن العلاء وقبائل كثيرة من العرب تنوب عن الواو. غير أن بعض العرب يعتمدون على حجة أخرى لحذف هذه الواو، ذلك أنهم يرون أن الهاء حرف خفي، ومن هنا، اعتبروه حاجزا غير حصين، فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، عندهم، لا محالة، فكأن الساكن الذي قبلها ملاق للساكن الذي بعدها وإذا التقى ساكنان في اللغة العربية فلا بد من حذف أحدهما ، فحذفوا الواو.

2.10 — القراءة بهمزة وهاء مضمومة مشبعة :

معلوم أن أصل هاء الكناية أن تكون مضمومة بعدها واو، قال سيبويه : «فَأَمَّا الثَّباتُ فَقَوْلُكَ : ضَرَبَهُ زَيْدٌ، وَعَلَيْهَا حَالٌ وَلَدَيْهُوَ رَجُلٌ، جَاءَتْ الْهَاءُ مَعَ مَا بَعْدَهَا هَا هُنَا فِي الْمَذْكُورِ كَمَا جَاءَتْ وَبَعْدَهَا الْأَلْفُ فِي الْمُؤَنَّثِ، وَذَلِكَ قَوْلُكَ : ضَرَبَهَا زَيْدٌ وَعَلَيْهَا مَالٌ» (75) وأشار سيبويه إلى أصل حركة هذه الهاء في مكان آخر من كتابه فقال :

«اعلم أن أصلها»<sup>(76)</sup> الضم وبعدها الواو، لأنها في الكلام كله هكذا إلا أن تدركه هذه العلة التي أذكرها لك.

وليس يمنعهم ما أذكره لك أيضا من أن يخرجوها على الأصل»<sup>(77)</sup>.

#### 3.10 — القراءة بهمزة وهاء مكسورة دون اشباع:

الأصل في هذه الهاء، كما سبق القول، الضمة، ولكنهم قلبوا الواو ياء لانكسار ما قبلها، أي انكسار الجيم، لأنهم لم يعتدوا بالساكن الذي بينهما وهي الهمزة، وإنما اختاروا الكسرة على الضمة التي هي الأصل لاستثقال الضمة بعد الكسر.

ومن المفيد أن أثير الانتباه إلى ما يقوله عن هذه المرتبة الامام الجليل أبو زرعة عبد الله ابن محمد زنجلة<sup>(78)</sup> في كتابه حجة القراءات. قال : <sup>(79)</sup>

«قال أهل النحو هذا غلط لأن الكسرة لا تجوز في اهاء إذا ساكن ما قبلها نحو «مِنْهُمْ» بكسر الهاء، قال : وإنما يجوز كسر الهاء إذا كان ما قبلها ياء أو كسرة فتكسر الهاء لأجلها، وله وجه قد ذكره بعض النحويين قال: إن الهمزة لما سكنت للجزم وبعدها هاء ساكنة على لغة من يُسَكَّنُ، فكسر الهاء لالتقاء الساكنين، وليس هذا كقولهم : «مِنْهُمْ» لأن الهاء لا تكون إلا متحركة».

#### 4.10 — القراءة من غير همز وهاء مكسورة من غير اشباع.

حجة من قرأ بالقصر أنه يكتفي بالكسر الذي ينوب عن الياء، ويمكن تبرير ذلك بأنهم أجروا الكلمة على أصلها قبل حذف الياء الأولى أي حين كانت «أرجيبي» فكأنهم حذفوا الياء الثانية لسكونها وسكون الياء الأولى لأنهم يعتبرون الهاء حرفا غير حصين، ثم حذفوا الياء الأولى للبناء والجزم محولين هذه اللفظة إلى ما تحت الضابط 37 السابق الذكر.

#### 5.10 — القراءة من غير همز وهاء مكسورة وهاء

ضابط هذه الهاء هنا، هو كما رأينا، وكما يستنبط من صورتها الخارجية الكسر بالإشباع، لأنها عند الجميع من الحالة 25 في الصورة VII من الشكل «ج». لكنها تحول عند من يسكن الهاء إلى الضابط الثاني رقم 36.

#### 6.10 — القراءة من غير همز وهاء مكسورة مشبعة.

هذا هو الضابط الأصلي لهذه الهاء بالنظر إلى صورتها التي هي عليها. والأصل

في هذه الهاء كما سبق أن قلنا هو الضم لكنهم قلبوا الواو ياء لانكسار الجيم الذي قبل الهاء.

يمكن تلخيص مراتب قراءات هذه الالفاظ في جدول كما يأتي :

اللفظ	الضابط الأصلي	الضابط الثاني	ما تحت الضابط
يُؤَدِّهِ نُؤْتِيهِ فَالِقَهُ	م و م	م ه م	م و م
يَأْتِيهِ	م و م	م ه م	م و م
نُؤْلِهِ نُصْلِهِ يَتَّقِهِ	م و م	م ه م	م ه م
يَرْضَهُ يَرَهُ	م ه م	م ه م	م ه م
أَرْجَفُهُ	س ه م (الباقون)	س و م	
أَرْجِهْ	س ه م (ابن كثير)	م ه م	م و م

#### 11 — مسألة هذه

أريد أن أختم بحث هاء الكناية باسم الإشارة «هذه». ورغم أن الهاء الموجودة في هذه اللفظة ليست في الحقيقة بهاء الكناية لسبب بسيط وهي أنها لا تدخل في التعريف الذي أعطيناه لها في صدر هذا البحث ، فإنها، صوتياً على الأقل، تندرج تحت ضوابطه بحيث تكون.

#### 1.11 — موصولة وبعد

حين تأتي قبل همزة قطع مثل ما ورد في قوله تعالى : (٥٠) «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةٌ

واحدة وأنا رؤيكم فاعْبُدُونِ»<sup>(81)</sup> فتدمج في الحالة 24 من الصورة VII في الشكل «ب» التي هي : م ه م .

### 2.11 - موصولة بغير مد

حين تكون قبل متحرك ليس بهمزة قطع مثل ما نراه في قوله تعالى<sup>(82)</sup> «فإذا جاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه» إلا إنما طائرهم عند الله ولكن أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». هذه تدرج، ومثيلاً لها، في الحالة 25 من الصورة VII من الشكل «ب» وهي : م ه م . أو مثل ما نجده في قوله

تعالى :<sup>(83)</sup> «أينما تكونوا يُذَكِّرْكُمْ الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وإن تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يقولوا هذه من عند الله وإن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يقولوا هذه من عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ من عند الله فمَالِ هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً» وهي هنا مندرجة في الحالة 26 من الصورة VII في الشكل «ب». التي كنا صغناها كما يلي : م ه م .

### 3.11 - غير موصولة

أي أنها تقرأ بالقصر. بما أننا اعتبرناها كهاء الكناية، صوتياً على الأقل، كما قلنا، وبما أنها لا تكون إلا بعد متحرك، فإنها لا تقرأ بالقصر إلا في حالة واحدة وهي حين تكون قبل ساكن. نجد مثلاً عنها في قوله تعالى :<sup>(84)</sup> «... ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» وفي قوله تعالى : «وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطةً يُغْفَرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وستزيد المحسنين». أما هذه فتندرج، هي ومثيلاًتها تحت الحالة السادسة من الصورة V في الشكل «ا» التي صغناها كما يلي : م ه م .

### 12 الوقف على هاء الكناية :

سبق أن قلنا أن الهاء حرف خفي ، لذا فإن الحركة التي قبلها هي التي ، في الحقيقة ، تظهر في حالة الوقف على الهاء .  
يمكن أن نلخص أحكام الوقف على هاء الكناية في جدول يسهل استيعابه .  
لكن لا بد ، قبل ذلك من إبداء ملاحظة موضحة . لن نهم ، ونحن نبحث في حكم الوقف على هاء الكناية ، بالحرف الذي يقع بعدها كما أننا لا نهم أيضاً إلا بما هو وارد في القرآن الكريم. فلن يبقى تبعاً لهذا إلا خمسة أوجه يتكرر منها ما لا بد أن يتكرر

حتى تكون القاعدة المنظمة لحكم الوقف شاملة لكل ما يرد منها كما نرى في الجدول الذي سنورده بعد قليل.

ومن المفيد أن نشير إلى أنه يمكن أن نقسم هاء الكناية، في مسألة الوقف عليها إلى ثلاثة أقسام:

1.12 — مضمومة وما قبلها ضمة أو واو، ومكسورة وما قبلها كسرة أو ياء.

يقف القراء على هذه بالسكون لا غير ولا حاجة لا للروم ولا للإشمام في حالة الضم لأن ما قبلها يعد بسبب خفاء الهاء آخر الكلمة، فالحركة التي قبلها كأنها عليها. وسنرى في الجدول الحالات التي تدخل في هذا القسم.

2.12 — مكسورة وما قبلها مفتوح أو ساكن غير الياء والواو.

على هذه يقف القراء بالروم. وما كان القراء رضي الله عنهم ليستغنوا، في الروم بحركة ما قبلها عن روم حركتها. لذلك حسن الروم لمخالفة حركتها لحركة ما قبلها.

3.12 — مضمومة وما قبلها مفتوح أو ساكن غير الياء والواو.

يقف القراء على هذه بالروم أو بالإشمام أيضا كما يفعلون مع سائر الحروف، إذ لم يسعهم الإشتغال في الإشمام بحركة ما قبلها عن اشمام حركتها المخالفة لحركة ما قبلها. وهذا هو الجدول الذي وعدت به آنفا :



صورها	حالاتها	قراءاتها	الملاحظات
مَ س م س	1 7 6 8	بالسكون ولا حاجة لا لروم ولا لاشمام	شريطة أن يكون السكون واوا . شريطة أن يكون السكون ياء
مَ س س	2 7 8	بالروم	شريطة ألا يكون السكون واوا . شريطة ألا يكون السكون ياء .
مَ س	2 7	بالروم والإشمام	شريطة ألا يكون السكون واوا .

## الهوامش

- (1) «أبه له وبه» كمنع وفدح أبها، ويحرك : فطن أو نسيه ثم تفتن له.
- (2) «يأمه» يأتي على معنيين، فإن كان من باب فرح، فمعناه : نسي واعترف، وإن كان من باب نصر فمعناه : عهد.
- (3) هو من باب ضرب أنها وأنوها : أتح وحسد .
- (4) يُدْهِدُ الحمر : يُدْخِرُهُ .
- (5) هو يوسف بن عمرو بن يسار الأزرق أبو يعقوب. انظر ترجمته في غاية النهاية لابن الجزري ج 2 ص. 402.
- (6) انظر ترجمته في غاية النهاية لابن الجزري ج 1 الصفحتين 502 — 503.
- (7) توفي سنة 169 هـ (785 م) انظر ترجمته عند ابن الجزري ج 2 من ص 330 إلى 334.
- (8) كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها للقيسي الجزء الأول صفحة 44، طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق بتحقيق محي الدين رمضان.
- (9) في مواضيع كثيرة في القرآن الكريم : البقرة 247، المائدة 40، الانعام 73، الاعراف 158.
- (10) طه الآية 10.
- (11) في مواضيع كثيرة من القرآن الكريم من : البقرة 25، آل عمران 15، 136 الخ.
- (12) مريم 23.
- (13) الاعراف 29.
- (14) الفرقان 45.
- (15) الفرقان 69.
- (16) مذكورة مرتين في القرآن الكريم في الاعراف 111 وفي الشعراء 36.
- (17) لم تأت مضمومة بعد كسر إلا عند عاصم في قوله تعالى : «وما أنسانيه...» الكهف الآية 62.
- (18) لم تأت مضمومة بعد ياء ساكنة إلا عند عاصم في قوله تعالى : «عَلَيْهِ اللَّهُ الفتح الآية 10.
- (19) الانعام 73.
- (20) البقرة الآية 26.
- (21) البقرة الآية 206.
- (22) القصص الآية 29.
- (23) البقرة الآية 206.
- (24) البقرة الآية 60.
- (25) البقرة الآية 74.
- (26) الفتح الآية 10.
- (27) الهامش رقم 6 السابق.

- (28) الاحزاب، الآية 6
- (29) البقرة الآية 64.
- (30) القصص، الآية 39.
- (31) البقرة، الآية 47، في غير قراءة الامام السوسي الذي يضمن الهاءين
- (32) الفرقان الآية 45.
- (33) الكهف الآية 43.
- (34) القصص الآية 52.
- (35) النور الآية 35.
- (36) يقرأ حفص «يَتَّقِهِ» بسكون القاف وقصر الهاء أي أنه يحولها الى الحالة 31 من الصورة VIII في الشكل «ج».
- (37) التل، الآية 18.
- 38 — البقرة 102 .
- (39) الاعراف، الآية 28.
- (40) غافر الآية 40.
- (41) يونس الآية 10.
- (42) البقرة الآية 75
- (43) البقرة الآية 185.
- (44) البقرة الآية 95.
- (45) البقرة الآية 87.
- (46) العنكبوت الآية 8.
- (47) الفرقان الآية 45.
- (48) آل عمران الآية 49.
- (49) الفرقان الآية 69.
- (50) سبقت الإشارة الى هذه في الفقرة 3.4 من هذا البحث.
- (51) حفص بن اليمان بن المعيرة أبو عمر بن أبي داوود ولد سنة 90 هـ أخذ القراءة عرضاً وتلقياً عن عاصم وخالف الراوي الثاني لهذا الأخير وهو شعبة في 520 حرفاً وخالف عاصم في حرف واحد (الروم) (30 آ 54) «الله الذي خلقكم من صعف ... قرأها بالضم وقرأها عاصم بالفتح. لكنها مطبوعة الآن في سائر المصاحف بالفتح وهي رواية عنه ثانية صحيحة. توفي سنة 180 هـ على الصحيح.

- (52) عاصم بن بهدلة أني النحود توفي سنة 127 هـ.
- (53) هشام بن عمار بن نصير ولد سنة 153 هـ وتوفي سنة 245 هـ.
- (54) الاعراف الآية 111 ، الشعراء 36.
- (55) الآية 75.
- (56) الآية 145.
- (57) الآية 20.
- (58) التمل، الآية 28.
- (59) طه الآية 75
- (60) الاختلاس أن يأتي القارئ بثلاثي الحركة، هذا هو المعروف المطبق بالنسبة لهذا المصطلح لكن هنا في هذه الكناية لا يول فقط إلا على القصير أي النطق بها مكسورة أو مضمومة كسراً واضحاً كامليين من غير إشباع.
- (61) النساء، الآية 115.
- (62) النور، الآية 52.
- (63) الزمر ، الآية 7 .
- (64) التواتر هو أن يروي القراءة جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وهكذا الى رسول الله ﷺ بدون انقطاع في السند.
- (65) أبو عمر الدروي حفص بن عمر بن عبد العزيز ولد سنة 150 هـ في الدور. يروي عن أبي عمرو بن العلاء كما يروي عن الكسائي. ولقد تمودنا (نحن القراء) التمييز بين الرواية عن أبي عمرو بن العلاء من طرف الدروي بقولنا: «دروي أبي عمرو» حتى لا يختلط ما يرويه عن أبي عمر بما يرويه عن الكسائي.
- 66 — الوجه من الخلاف الخائر، بمعنى أن القارئ يغير في الايتان به أو بغيره من الأوجه، إذ لو أتى بوجه واحد منها أجزأه ولا يعتبر ذلك نقصاً في روايته.
- (67) الزلزلة الايتان 7 و 8.
- (68) اثبتنا أعلاه على الرواية التي يقرأ بها ورش عن نافع رضي الله عنهما.
- (69) الاعراف الآية 111.
- (70) اثبتنا هذه المرة على الرواية التي يقرأ بها حفص عن عاصم رضي الله عنهما.
- (71) الشعراء الآية 36.
- (72) انظر الفقرة 34 ب من هذا البحث.
- (73) انظر آخر الفقرة السابقة.
- (74) وهي الصيغة التي تحمل في هذا البحث الرقم 36.

- (75) «الكتاب» لسيبويه الجزء الرابع صفحة 189 تحقيق عبد السلام محمد هارون.
- (76) يقصد هاء الكناية.
- (77) الكتاب ج 4 ص. 195 .
- (78) من أئمة القراءة الذين عاشوا في أواخر القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس حيث أنهى تأليف كتابه الحجة سنة 403.
- (79) الحجة في القراءات ص. 291 من الطبعة الثانية 1979 تحقيق الاستاذ سعيد الأفغاني.
- (80) سورة الأنبياء الآية 92.
- (81) تكررت هذه الآية في سورة المؤمنون الآية 52، لكن بهذه الصيغة : «إن هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ».
- (82) الاعراف الآية 13.
- (83) النساء الآية 78.
- (84) الاعراف الآية 19.
- (85) البقرة الآية 57.



نصوص مختارة من الرسائل التي نوقشت في  
دار الحديث الحسينية

# التعريف بالعلة في الأندلس

للكشور إبراهيم بن الصديق

تمهيد :

كان من المفروض، الاتيان بنبذة عن مبدأ اشتغال الأندلسيين بالحديث الشريف وعلومه، ثم إلقاء نظرة عن الحشد الحافل من حفاظ الحديث والمبرزين في علومه من أهل الأندلس، وعرض بعض مظاهر ازدهار هذه العلوم في الفردوس المفقود، ليعتبر ذلك بمثابة التربة لنبتة «علم العلل» الذي يعتبر زهرة تلك العلوم.

ولكنني وفيت هذا الموضوع حقه من الشمولية والتركيز في رسالة «الدبلوم» عن الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث، وهو به أليق نظرا لعمومه، وتوقف بناء البحث عليه.

أما المقصود أساسا من هذا الفصل، فهو المرور عبره — فقط — الى الموضوع الخاص المراد بحثه بالذات، وهو : «علم العلل في المغرب الأقصى من خلال كتاب ابن القطان».

لأن ما تقدمت الإشارة اليه في «التقديم» من وجود تداخل وتلاحم بين علم وعلماء الأندلس والمغرب الأقصى، مع ماسيائي من وفرة في مشيخة ابن القطان الأندلسية. يجعل تأثير ابن القطان الذي يمثل هذا العلم في المغرب، بالأندلس والأندلسيين. أمرا يفرض توجه النظر الى الكشف عن أصل مادة البحث من منبعها.

لذلك سيقع الاختصار في المباحث التالية على إلقاء نظرة سريعة ومركزة عن علم «العلل» بالأندلس، ونشأته، وخصائصه، وربط ذلك بطبيعة وخصائص الأندلسيين والمغاربة بصفة عامة، ثم الاتيان ببعض النماذج التعليلية عندهم من خلال ذلك. لربط حلقات البحث، وبناء الفروع على أصولها.

## المبحث الأول طبيعة النقد عند الأندلسيين

أولاً : النقد في المغرب بصفة عامة

للأندلسيين والمغاربة طبيعة خاصة في الناحية العلمية، تتميز بخاصيتين :  
الأولى: حرفتهم في تطبيق النصوص العلمية، والتزامهم بالقواعد — التي تكون عادة أغلبية —  
وعدم تصرفهم فيها، إلى حد الجُمود عليها.

ومظهر هذه الحرفية يتجلى في أمور كثيرة منها على سبيل المثال :

أ — بالنسبة إلى الأصول الاعتقادية، التزموا اتجاهها واحدا فيما يتعلق بالصفات، من  
التنزيه والتأويل الطفيف المتمشي مع ما كان عليه السلف بالمدينة المنورة خاصة، والمشي  
على مقتضى اعتقادهم في النبوت. وما يتعلق بالمعاد من إثبات الصراط والميزان والحوض  
ورؤية الله. والجزاء، وإثبات القدر. وما إلى ذلك حتى أنهم كانوا يلقبون أولادهم في  
الكتاتيب أن يقولوا بعد التشهد الأخير : « وأشهد أن الصراط حق وأن الميزان حق وأن  
الحوض حق.. وما زال ذلك متوارثا إلى الآن في بعض الجهات المغربية. ومنذ اعتنقوا  
مذهب الأشعري في الاعتقاد وهم متمسكون به إلى الآن.

وهكذا تجدهم أبعد الناس عن التأويلات وتمطيط النصوص والاصغاء إلى  
النظريات الفلسفية في الاعتقاد. فقلما تجد في المغاربة القدري والمعتزلي والمرجعي،  
والشيعي الغالي والناصبي الغالي، وغير ذلك من المذاهب والنحل والآراء التي لا تتفق مع  
مذهب أهل السنة ومعتقدهم.

والمحاولات التي قامت للخروج عن هذا الاتجاه اما لم يكتب لها البقاء رغم  
مظاهر القوة التي صاحبها كنظرية عصمة الإمام عند الموحدين وغيرها. أو أميتت في  
المهد كمحاولة محمد عبد الله بن مسرة القرطبي المتوفي سنة 319 لتكوين مذهب في  
العقائد من خليط من الفلسفة والاعتزال والتصوف. فحاربه الأندلسيون وقاوموا أتباعه إلى  
أن تغلبوا عليهم فاستباحوه وأحرقوا كتبهم. حتى أن الباحثين لم يتمكنوا من الوقوف على  
حقيقة مذهبه بسبب استتصال كتبه وكتب أتباعه.



ب - بالنسبة الى الفروع : تصرفوا في المذهب المالكي الغني بالأصول والقواعد المرنة والخصبة، داخل إطار محدد ومحدود من أقوال ابن القاسم وأصبغ وأشهب وسحنون ومن بعدهم من فقهاء المذهب. ولم يخرجوا عليها حتى استبعدوا في كثير من الأحيان الاجتهاد وفق أصول المذهب وقواعده فيما لم ينص عليه هؤلاء وتكلفوا التخريج على أقوالهم.

والقياس على أقيستهم وهو ما وقع الاتفاق على منعه في أصول الفقه. مما جعل الفقه المالكي الذي أبلوا البلاء الحسن في خدمته عبارة عن جملة أقوال، وتخريجات على تلك الأقوال واستظهارات لأقوال، وتزيينات بين أقوال. دون التقيد بقاعدة أو دليل. وهذا مشاهد وملحوس لاينازع فيه فقيه منصف.

ج - بالنسبة الى علوم الحديث : تمسكهم - بمثابة تامة - بمفاهيم العدالة والضبط في رواية الحديث الى حد أن فقدوا المرونة المطلوبة في ناقد الحديث - حيث نجد أغلب النقاد المشاركة يتوخون الهدف من وراء اشتراط العدالة والضبط في راوي الحديث، وهو تأمين صدقه فيه وأداؤه على وجهه.

فإذا تحققت لهم هذه الغاية تساهلوا الى حد كبير فيما عدا ذلك من النظر الى خصوصيات الراوي المذهبية والسلوكية.

وهذه المثالية التي وقف المغاربة عندها، جرحوا رواية الحديث بالمهفوات التي لا يخلو منها بشر، كما بينت ذلك بتفصيل في بحث « الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث ».

وأغرب مثال لذلك مما لم يذكر هناك : أن الحافظ المصري الكبير عبد الغني ابن سعيد الأزدي الذي تقدم ذكره في الفصل السابق. والذي اتفق أئمة الحديث ونقاده على أنه ثقة مأمون حافظ متقن، لا يغمر بأدنى مجرح.

يقول الذهبي عن هذا الحافظ : « ذكر عبد الغني أبو الوليد الباجي فقال حافظ متقن. فقلت لأبي ذر : أحدثت عنه ؟ فقال : لا إن شاء الله على معني التأكيد، وذلك لأنه كان له اتصال ببني عبيد » (1).

فصنيع هذا الامام الأندلسي وهو أبو الوليد الباجي في تحاميه الرواية عن هذا الحافظ المتفق على تعديله وامامته مع اعترافه بحفظه واتقانه، لذلك السبب الذي لا يخطر ببال النقاد المشاركة الالتفات اليه مع توفر الثقة. يترجم طبيعة المغاربة في تمسكهم بحرفية القواعد.

الخاصية الثانية : وهي مرتبطة بالأولى، أو الأولى مبنية على هذه الثانية : النقد الشديد لكل عالم من علمائهم، مهما بلغ في الامامة أو حاز من العلم والجلالة والمغاربة أشقاء الأندلسيين التوالم في هذا السلوك، وسيأتي من نماذج ذلك الطعن الجارح الذي لا يستند في أكثره على دليل، والموجه من ابن عبد الملك الى ابن القطان، وليس له من تفسير إلا هذه الخاصية في طبيعة علماء المغرب بعدوتيه.

حتى لم يكذ يسلم من نقدهم أحد من الأئمة الكبار، كبقى بن مخلد ومحمد بن وضاح والأصيلي وابن عبد البر والبايجي الذين وصلوا معه الى حد التكفير، وكذلك ابن العربي المعافري وعياض الوقشي والنباتي وابن الأبار وغيرهم.

وما أظن سبب ذلك هو تحاسدهم فيما بينهم كما أراد ابن حزم أن يفسر ظاهرة النقد في الأندلسيين حيث قال : «..... ولا سيما أندلسنا فإنها خصت من حسد أهلها للعلم الظاهر فضله فيهم الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأتي به واستهجانهم حسناته، وتبعهم سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته بأضعاف ما في سائر البلاد..... وربما نخل ما لم يقل، وطوق ما لم يتقلد، وألحق به ما لم يقيم به ولا اعتقده قلبه... فإن تعرض لتأليف غمز ولمز، وتعرض وهمز واشتط عليه، وعلم يسير خطبه، واستشنع حين سقطه، وذهبت محاسنه وستر فضائله» (2).

فإن الحسد موجود في كل مكان وبين كل الفئات، ولكنه لم يصل إلى حد أن يكون النقد هو الأصل بالنسبة الى علم كل عالم. بل لعل مرد ذلك إمالي طبيعة البلد ومناخه، أو الى جذور أخرى ما زالت في حاجة الى بحث ودراسة اجتماعية لاكتشافها.

ثانيا : تأثير التعليل بخواص طبعهم.

إذا كانت خاصية النقد هذه تتعلق بانتقاد الرجال وانتقاد انتاجهم على السواء فهم تعاملوا بهذه الطبيعة مع الأحاديث النبوية، فكثير تعليلهم لها، وتشككهم في قبولها لأدنى بادرة تحمل على التشكك في قبول الحديث وإن كانت لا تقدر في ذلك القبول.

وإذا كانوا قد فاقوا المشاركة في تجميع الرواة واتجهوا الى علم «الجرح والتعليل» بوفرة، لأن طبيعتهم تلاءمت معه. فهم في التعليل كذلك. إلا أن المتخصص منهم في «العلل» قليل. ومن اتجه منهم الى هذا العلم فلم يخرج عن طبيعة أهل بلده وخصائصه. باستثناء ابن عبد البر، الذي يعتبر من الآخذين بجانب الاعتدال. سواء في «التجريح» أو في «التعليل».

ثالثا: ابن وضاح، ومبدأ التعليل في الأندلس

يعتبر الحافظ الأندلسي محمد بن وضاح القرطبي المتوفي سنة 267 أول من أدخل علم الحديث بمفهومه الصحيح إلى الأندلس. وكان قد رحل إلى المشرق وصحب ابن حنبل ويحيى بن معين وأبا بكر بن أبي شيبة وغيرهم من أئمة الحديث وأعلامه، وتفاعل مع أسلوبهم وطريقتهم في تعليل الأحاديث بصفة خاصة. حيث يصفه ابن الفريسي بأنه « كان عالما بالحديث بصيرا بطرقه، متكلماً على علله » (3).

ومن أبرز مظاهر التعليل — كما تقدم — الاحجام في مواطن كثيرة عن إعطاء دليل مقنع لسبب التعليل. فرجع ابن وضاح إلى الأندلس وهي قفر من هذه العلوم. ومبلغ علم أهلها بالحديث، لا يتعدى رواية الموطأ ورواية بعض الأحاديث لا على مقتضى أصول وقواعد المحدثين (4)، فبدأ ينشر علم الحديث بالكيفية التي تلقاها عن مائة وخمسة وسبعين شيخاً. من أساطينه بالمشرق فكان حوله التلاميذ وعقد الحلقات الحديثية لرواية الحديث حسب أصوله المعروفة.

إلا أن الطبيعة المغربية كان لها الدور البارز هنا، سواء بالنسبة إلى أهل بلده أو بالنسبة إليه.

فبالنسبة إلى أهل بلده: حينما بدأ يتكلم على «العلل» بذلك الأسلوب الجديد عليهم، وجهوا إليه انتقادات مرة، واتهموه بأنه يرد الأحاديث الصحيحة الثابتة بدون دليل. وبالغوا في هذا الاتهام حتى جرحوه بذلك. وما كانوا يدرون أنه يتكلم وفق أسلوب علماء «العلل» بالمشرق ونهجهم، وخفي عليهم أيضاً: أن المعلل قد يعلل إسناداً من طريق، والتمن الصحيح من طريق آخر. فيقول هذا الحديث باطل أو منكر، ويقصد اسناداً معيناً، لا المتن من سائر طرقه. وهكذا يقول الناقد عن حديث «من كذب على متعمداً....» وهو متواتر: هذا باطل أو موضوع، ويقصد إسناداً سئل عنه. وهذا بعض ما كان يفعله ابن وضاح فلم يفهمه أهل الأندلس آنذاك، واتهموه بما اتهموا به، يقول ابن الفريسي « وكان ابن وضاح كثيراً ما يقول: ليس هذا من كلام النبي ﷺ، وهو ثابت من كلامه ﷺ » (5).

ولعل ابن الفريسي أدى تصرف ابن وضاح بالمعنى، وبحسب فهم الرواة عنه والظاهر أنه كان يقول: هذا حديث باطل أو منكر ولا أصل له. ويقصد الإسناد الذي سئل عنه ومعلوم أنه لا انتقاد عليه في هذا وتصرفه هو المعمول به عند «علماء العلل».

وأما بالنسبة الى ابن وضاح نفسه، فيظهر أن الطبيعة المغربية غلبت عليه فأسرف في هذا الاتجاه الذي يبدو أن منطلقه منه كان سليما في الأوائل إلا أنه في الأثناء تجاوز الحد المعقول، فبدأ يعلل الأحاديث ويردها لأدنى بادرة.

واستخلاص هذا الاتجاه ليس مستقى من معاصريه الأندلسيين الذين اختلط عليهم الأمر فلم يفهموا مراده، بل هو مأخوذ من كلام حافظ الأندلسي كبير عرف الحديث على أصوله بعد تمكن الأندلسيين من هذا العلم. فبلغ فيه رتبة الامامة وهو الحافظ أحمد بن خالد بن الجباب القرطبي المتوفي سنة 322 — <sup>(6)</sup> وانتقاده لابن وضاح من ناحية اسرافه في التعليل انتقاد فني بحت. لا ينبغي أن يقارن بالانتقاد الأول.

يقول ابن الفرضي: «كان أحمد بن خالد لا يقدم على ابن وضاح أحدا ممن أدرك بالأندلس، وكان يعظمه جدا، ويصف فضله وعقله، وورعه غير أنه كان ينكر عليه كثرة رده في كثرة من الأحاديث» <sup>(7)</sup>.

وعلى هذا يمكن اعتبار ابن وضاح هو أول من تكلم على العلل في الأندلس بذلك المنهج الذي سيظهر تأثيره بعد، إن شاء الله.

### المبحث الثاني منهج الأندلسيين في التعليل

أولا : تأثيرهم بابن وضاح.

يمكن القول، ان ابن وضاح هو الذي يمثل اتجاه المدرسة الأندلسية في التعليل وعلى ذلك فس نجد علماء «العلل» منهم باستثناء ابن عبد البر — كما تقدم — يقتحمون هذا الميدان بكل جرأة وإقدام فلا يتهيبون مالكا ولا بخاريا ولا مسلما. فابن حزم وهو خير من تبلور فيه منهج ابن وضاح، حين يجد الامام الترمذي في إسناد ولا يعرفه اذ لم يكن جامع قد دخل الى الأندلس بعد. يحكم بجهالته ويعلل الحديث به ويرده. مثل ابن وضاح الذي يرد الأحاديث الصحيحة.

وهكذا حكم على حديث في صحيح البخاري بالإنقطاع، لأن البخاري ادى ما رواه عن شيخه بلفظة : قال، ولم يؤد بحديثنا أو خبرنا أو عن. فقال في « المحلى » ومن طريق البخاري : قال هشام بن عمار : نا صدقة بن خالد، نا عبد الرحمن ابن زيد بن جابر، نا عطية بن قيس الكلبي، حدثني عبد الرحمن بن غنم الأشعري قال : حدثني

أبو عامر أو أبو مالك الأشعري ووالله ما كذبتني، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « ليكونن من أمتي قوم يستحلون الخنز والحريم » والخمر والمعازف » وهذا منقطع، ولم يتصل ما بين البخاري وصدقة بن خالد ولا يصح في هذا الباب شيء أبدا. وكل ما فيه فموضوع (9) مع أن الحديث صحيح متصل من طرق أخرى كما جزم بذلك ابن الصلاح والعراقي وابن حجر.

وقد نقل السيوطي عن ابن حزم في كتابه «مراتب الديانة» .

وفيه (أي الموطأ) نيف وسبعون حديثا قد ترك مالك نفسه العمل بها وفيها أحاديث ضعيفة وهما جمهور العلماء (10).

وأبو علي الجبائي لا يجمع عن تخصيص قسم مهم من كتابه «تقيد المهمل لتعليل أحاديث في الصحيحين، وتعليل روايتهما إليه كما سيأتي. وابن العربي المعافري لا يتهيب من تعليل أي حديث لا يتفق مع مقاييسه النقدية مهما كانت حيثيات مخرجه وعبد الحق الاشبيلي يناقش مسلما في أسانيده كما يناقش البزار أو الدارقطني أو الطحاوي من غير فرق .

وهذا كان منهج الحافظ الكبير أبي علي الصديفي الذي قال عنه الذهبي «وله الباع الطويل في الرجال والعلل والأسماء والجرح والتعديل» (11).

والحافظ أبي محمد الرشاطي المربي تـ 542 صاحب كتاب : «الاعلام بما في المؤلف والمختلف للدارقطني من الأوهام» (12).

وهكذا تعاقب هذا المنهج المتأثر بالنزعة الوضاحية — إن صح هذا التعبير — في أجيالهم، إلى أن قطع بحر المجاز، واستقر في بر العدو المغربية متمثلا بكل أبعاده في منهج ابن القطان الفاسي. الذي فاق فيه أشياخه الأندلسيين وأرى عليهم كما سيأتي. وهكذا يمكن اعتبار أن المنهج الأندلسي والمغربي في التعليل له شخصية مستقلة عن المنهج المشرقي من بعض النواحي كما سيزداد ذلك اتضاحا من الأبواب والفصول والمباحث اللاحقة إن شاء الله تعالى .

ثانيا : تعليل الأندلسيين بالظاهر .

ولعل أول مظاهر هذا الاستقلال : أخذهم بالمفهوم اللغوي للعلة وعدم اعتبارهم للمفهوم الاصطلاحي، فإذا كان تعريف العلة في اصطلاح أهل الحديث، هو — كما

تقدم —: «أمر خفي يقدر في صحة الحديث» .

فإن الأندلسيين ومعهم المغاربة، أخذوا بأحد شطري التعريف فقط فلم يلتفتوا إلى كون القادح لابد أن يكون خفيا حتى يسمى علة، بل اعتبروا كل ما ينافي شروط القبول سواء أكان ظاهرا أم خفيا علة . فالإرسال والانقطاع والاعتضال والتدليس والاضطراب. كل ذلك يعتبر علة .

قال ابن عبد البر : « الانقطاع في الأثر علة تمنع من وجوب العمل به » (13).

وبعد أن ذكر حديث خزيمة بن جزي رجل من الصحابة قال : « وهذا حديث قد جاء إلا أنه لا يحتج بمثله . لضعف إسناده، ولا يعرج عليه، لأنه يدور على عبد الكريم بن أبي المخارق، وليس يرويه غيره وهو ضعيف متروك الحديث وقد روى من حديث عبد الرحمن بن معقل صاحب الدثينة، وهو رجل يعد في الصحابة نحو هذا الحديث ... وهو أيضا حديث ضعيف، وإسناده ليس بالقائم عند أهل العلم، وهو يدور على أبي محمد رجل مجهول، وهو حديث لا يصح عندهم وعبد الرحمن بن معقل لا يعرف إلا بهذا الحديث، ولا تصح صحبته.

وإنما ذكرت هذا الحديث والذي قبله ليوقف عليهما ولرواية الناس لهما. ولتبيين العلة فيهما » (14).

فما ذكر من القوادح، من جرح عبد الكريم بن أبي المخارق وانفراده بالحديث، وجهالة أبي محمد. الخ كل ذلك قوادح ظاهرة، ومع ذلك سماها علة حيث قال : « ولتبيين العلة فيهما » .

كأن الحافظ السيوطي لم يدرك اصطلاح الأندلسيين هذا فحاول التوفيق بين كلام ابن عبد البر في التعليل بالظاهر وبين العلة الاصطلاحية. فقال في « التدريب » أثناء تمثيله للمضطرب : وعندي أن أحسن مثال لذلك حديث البسمة السابق فإن ابن عبد البر أعله بالاضطراب .... والمضطرب يجمع المعلل لأنه قد تكون علته ذلك ولا شك أنه لو عرف اصطلاح ابن عبد البر لما احتاج إلى هذا التأويل الذي يرده الاستعمال الاصطلاحي .

وقال ابن حزم : « فإن ذكروا حديثا رويناه من طريق هشام الدستوائي عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص .... فإن رواية عطاء لهذا الخبر مضطربة معلولة وعطاء قد تغير بأخرى » فسمي الاضطراب والتغير، وهما ظاهران، علة كما ترى .

وقال ابن حزم أيضا، بعد أن ذكر حديثين عن المغيرة بن شعبة في مسح أعلى الخفين وأسفلهما :

« وأما حديث المغيرة فأحدهما عن ابن شهاب عن المغيرة ولم يولد ابن شهاب إلا بعد موت المغيرة بدهر طويل ».

وهذا قاذح ظاهر، ثم أضاف :

« والثاني مدلس أخطأ فيه الوليد بن مسلم في موضعين، ثم أسند من طريق ثور بن يزيد، قال : حدثت عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة أن رسول الله ﷺ مسح أعلى الخفين وأسفلهما، فصح أن ثورا لم يسمعه من رجاء بن حيوة وأنه مرسل لم يذكر كاتب المغيرة ». وهذا قاذح خفي وهو العلة في الاصطلاح . وأضاف . « وعلة ثالثة »، وهي أنه لم يسم فيه كاتب المغيرة <sup>(15)</sup> والجهل بالراوي قاذح ظاهر . ومع ذلك سماه علة وثلث به العلة الخفية . مما يدل دلالة واضحة على أنه لا يفرق بين الظاهر والخفي وأنه يعتبر الجميع علة.

وهكذا نجد قسم « العلل » من كتاب « تقييد المهمل » لأبي علي الجبائي الذي سيأتي الحديث عنه قريبا، لا يفرق فيه بين الظاهر والخفي .

ويعتبر هذا الاصطلاح الأندلسي المغربي أكثر استعمالا عند عبد الحق الاشبيلي وابن القطان القاسي .

فبعد الحق يقول في مقدمة كتابه « الأحكام الشرعية » الذي هو كتاب « علل » بقدر ما هو كتاب « الأحكام ».

وأكثر ما ذكر من العلل ما يوجب حكما ويثبت ضعفا ويخرج الحديث من العمل به إلى الرغبة عنه والترك له أو إلى الاعتبار بروايته، مثل القطع والارسال والتوقيف، وضعف الراوي، والاختلاف الكثير في الاسناد ..... وليس الارسال أيضا علة عند قوم، إذا كان الذي يرسله اماما ولا التوقيف علة عند آخرين إذا كان الذي يسنده ثقة، وضعف الراوي علة الجميع <sup>(16)</sup>.

ولم يخرج ابن القطان في تعقباته على عبد الحق عن هذا الاصطلاح . ولا يفهم مما تقدم أنهم لا يهتمون بالتعليل الخفي اهتماما زائدا، أولا يضعونه في مكانته اللائقة به، بل هم في هذه الناحية، كبقية المحدثين، يهتمون بالتعليل الخفي، ويمتدحون بالبراعة فيه ويتنافسون في اكتشافه.

وهامو ذا ابن حزم يفتخر ببراعته في اكتشاف علة خفية فيقول : « .... وخبر رويناه من طريق عبد الرحمن بن مهدي، ثنا عبد الله بن المبارك عن سعيد بن يزيد عن يزيد بن حبيب عن علي بن رباح عن عقبة بن عامر أن عمرو بن العاص، وشرحيل بن حسنة بعثاه يريدان إلى أبي بكر ..... وقد حدث به عبد الرحمن مرة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير، عن عقبة.

قال علي (يعني نفسه) هذا أقرب ما يمكن أن يغلط فيه من لا يعرف الحديث. وهذا خبر معلول. لأن يزيد بن أبي حبيب لم يسمعه من علي بن رباح ولا من أبي الخير وإنما سمعه من عبد الله بن الحكم البلوي عن علي بن رباح وعبد الله بن الحكم مجهول، هكذا رويناه من طريق ابن وهب عن عمرو بن الحارث والليث بن سعد، كلاهما عن يزيد بن أبي حبيب عن عبد الله بن الحكم. أنه سمع علي بن رباح اللخمي يخبر أن عقبة بن عامر الجهني قال : قدمت على عمر بفتح الشام .... قال ابن وهب : وسمعت زيد بن الحباب يذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال .... قال علي : هكذا هو هذا الحديث، فسقط جملة — والحمد لله — وزيد بن الحباب لم يلق أحدا رأى عمر، فكيف عمر » (17).

والشاهد فيه افتخاره باكتشاف أن يزيد بن أبي حبيب لم يسمع الحديث من علي بن رباح وأنه سمعه بواسطة مجهول عنه، وذلك من طريق ابن وهب التي أبانت عن تعليل طريق ابن مهدي.

### ثالثا : كتابتهم في « العلل ».

باستثناء كتاب « المعتل من الحديث » لعبد الحق الاشيلي، يمكن القول بحسب الجهد المتواضع في التبع والاستقراء، وبحسب معلومي، ولا أدعي إحاطة : ان كتابتهم في العلل، هي إما :

أ - في إدراج كتب حديثة من مصنفات في الأحكام أوفي غيرها من المواضيع فيعللون الحديث المعلول بعد ذكره مباشرة، وإما :

ب - في كتب مرتبطة ومتعلقة بكتب الأحكام. من شروح وروايات وما إلى ذلك.

ويتدقيق النظر وبشيء من المرونة والتجاوز عن الشكليات يتضح أن كلا من هذين النوعين من الكتابة، داخل في القسم الرابع من المبحث الأول في الفصل الثالث



المتقدم. وهو المنهج العملي المفضل عند المحدثين.

فمؤلفاتهم في تعليل روايات الموطأ وإن كانت تبدو من القسم الثالث وهو الخاص بعلل حديث شخص معين أو كتاب معين. فهي في الحقيقة مرتبطة بالموطأ من حيث أنها كتب أحكام أولاً وقبل كل شيء. وكذلك قسم العلل من كتاب أبي علي الجبائي مرتبط بالصحيحين من هذه الحثية .

وحتى في الكتب التي يترجمون لرجالهم، ويعللون حديثاً ما في إحدى التراجم فإنهم لا يقصدون تعليله باعتباره من رواية صاحب الترجمة، بل لأنه حديث ذكر، فيجب تبين حكمه عقبه. كما يفعل ابن الفرضي وابن بشكول وابن الأبار. وعلى هذا نجد من صنف الكتب المستقلة كتباً مثل : « الإيصال » و « المحلى » و « أحكام الأحكام » و « الأعراب »<sup>(18)</sup> وهي لابن حزم « جامع بيان العلم وفضله » و « الاستيعاب » وهما لابن عبد البر.

« شرح غريب الحديث » و « شرح حديث النبي ﷺ » و « وحديث الصحابة » و « حديث التابعين » وهي للحافظ محمد بن الحارث الخشني. الذي يعتبر أندلسياً لأنه دخلها وهو ابن عشر سنين وبها نشأ وتلقى علومه. وينقل عبد الحق في « الأحكام » من كتب الخشني<sup>(19)</sup>.

« الدلائل في اختلاف الحديث » للامام الأصيلي، وينقل منه كل من عبد الحق وابن القطان .

« مسند أحمد بن خالد الجباب » ويظهر أنه معلن، وينقل منه عبد الحق أيضاً. « مصنف قاسم بن أصبغ » وهو أحد الحفاظ الكبار بالأندلس. وينقل منه ابن القطان .

« والتفسير المعروف بأنوار الفجر » و « سراج المريدين » و « أحكام القرآن » وغيرهما من كتب ابن العربي المعافري. ويكثر من التعليل في « سراج المريدين » وهو مجلد ضخم مخطوط.

« تفسير القرطبي » وتجد فيه بين الفينة والأخرى إشارات بارعة إلى علل دقيقة. وأجمع كتب هذا الصنف وأغزرها من حيث « العلل » هو كتاب « الأحكام الشرعية » لعبد الحق، الذي وضع عليه ابن القطان، كتابه موضوع البحث، وسيأتي الحديث عنه بتفصيل إن شاء الله.

ومن الصنف الثاني المرتبط بغيره، نجد مثل :  
« التمهيد » و « الاستدكار » و « التقصي » وغيرها مما كتب ابن عبد البر على « الموطأ » .  
« مستخرج محمد بن عبد الملك بن أيمن على سنن أبي داود » وينقل منه ابن القطان .  
« شروح الموطأ » و « عارضة الأحوذى » وغيرها من كتب ابن العربي المعافري التي وضعها شروحا لكتب أخرى .  
« إكمال المعلم بفوائد مسلم » للقاضي عياض — على تسامح في عده هنا —  
وينقل فيه تعليقات مهمة .

« المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم » لأبي العباس القرطبي تـ 656 إلى غير ذلك مما تناولوا فيه علل الحديث وما أخاله يخرج عن الصنفين المحددين اتقاء .

### المبحث الثالث نموذج أندلسي فريد ( أبو علي الجياني )

أهمية كتابه في العلل : لعل النظرة السريعة في المبحثين السابقين عن « العلل » في الأندلس ، قد أعطت فكرة عامة عن سير هذا العلم بالأندلس ومنهجهم في تعاطيه وقد يلاحظ قلة في النماذج والأمثلة التطبيقية لتعزيز ماذكر من نظريات ربما كانت جديدة بالنسبة الى بعض من لم يتعمق في البحوث والدراسات الحديثة في الأندلس . والواقع أن ذلك مقصود متعمد لسيبين :

الأول : أن ما وصل إلينا من تراثهم في هذا الباب محدود في كتب علماء قلائل مثل ابن عبد البر ، وابن حزم ، وابن العربي المعافري ، وأفراد آخرين معدودين والمكثرون منهم على الحقيقة من التعليل . هما ابن عبد البر وابن حزم وخاصة في « التمهيد » و « المحلى » واقتطاف مثالين منهما أو ثلاثة لا يعد شيئاً إذا ما قيس بما حوته كتابتهما من التعليل والحكم على الأحاديث . بحيث لا يمكن أخذ فكرة شاملة عنهما إلا بدراسة كتابتهما . على أنه قد تم ما تعلق به استخلاص غرض البحث منهما .

والسبب الثاني : هو أن عبد الحق قد نقل في كتابه عشرات النماذج من مختلف كتب الأندلسيين بما فيهم ابن عبد البر وابن حزم . وبما فيها الكتب المفقودة وقد ناقشه ابن القطان فيما ساق من نماذج وأضاف غيرها من كتب لم يقف عليها عبد الحق . مما

يتيح الوقوف على تصرفاتهم في التطبيق من خلال كلام ابن القطان، بصفة أشمل من مثالين أو ثلاثة.

لكن الذي أظن أنه يمكن أن ينير بعض الجوانب من هذا الفصل، هو قسم «العلل» عن كتاب «تقييد المهمل وتمييز المشكل» لأبي علي الجبائي وذلك للاعتبارات الآتية :

أولاً: لأنه يعد ثالث كتاب من نوعه لا في الاقطار المغربية، بل في أقطار العالم الاسلامي أجمع. إذ لم يَجْرُؤْ على اقتحام حمى الصحيحين بشمولية من علماء الاسلام، إلا ثلاثة، الدارقطني وأبو مسعود الدمشقي وثالثهم أبو علي الجبائي. أما الحديث والحديثان فقد علل ابن حزم حديثاً في البخاري وآخر في مسلم. حيث قال الحافظ العراقي :

«ورويناه عن محمد بن طاهر المقدسي ومن خطه نقلت قال : سمعت أبا عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي ببغداد يقول : قال لنا أبو محمد بن حزم : ما وجدنا للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجا الا حديثين لكل واحد منهما حديث تم عليه في تخريجهم الوهم مع اتفاقهما وحفظهما وصحة معرفتهما. فذكر عند البخاري حديث شريك عن أنس في الاسراء وأنه قبل أن يوحى اليه وفيه شق صدره، قال ابن حزم والآفة من شريك.

والحديث الثاني عند مسلم حديث عكرمة بن عمار بن أبي زميل عن ابن عباس قال : كان المسلمون لا ينظرون الى أبي سفيان ولا يقاعدونه فقال للنبي ﷺ ثلاث أعطيكنهن، قال : نعم قال عندي أحسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجهما قال نعم. الحديث. قال ابن حزم : هذا حديث موضوع لا شك في وضعه، والآفة فيه من عكرمة بن عمار(20).

والواقع أن انتقاد بعض أحاديث في الصحيحين ليس فيه غض منهما ولا نقص من جلالتهما. أو خرق لاجماع الأمة على تلقيهما بالقبول. بل فيه تركيز لقيمتهما، وترسيخ لقدسيتهما. ذلك أن أدنى ما يقال عن انتقاد بعض أحاديثهما : أن الاجماع الحاصل على صحتها باستثناء تلك الأحاديث المنتقدة ليس ناتجا عن تقليد أو سكوت عن عيب أو اغضاء عن قصور منهما. بل ما وقع ذلك الاتفاق إلا بعد دراسات عميقة متفحصة من كل محدث محدث على حدة. وبعد هذه الدراسات والبحوث المضنية عنهما

وعن رجالهما وتبع أحاديثهما والاستخراج عليها وسبر شرطيهما ووضع الكتب المتعددة عليهما لم يستطع الباحثون والنقاد أن يخرجوا بما ينتقد عليهما إلا بتلك الأحاديث اليسيرة، بالنسبة الى أحاديثهما. حيث بلغت الأحاديث المنتقدة عليهما مائتين وعشرين حديثا لا غير، كما قرر ذلك الحافظ ابن حجر. وقال ابن الصلاح وهو يقرر اتفاق الأمة على تلقيهما بالقبول : « سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن<sup>(21)</sup> ».

ثانيا : لاغرو أن الجياني بعمله هذا يعد من نقاد الحفاظ بل من أكبرهم حيث خاض ميدانا عجز عنه غيره من الحفاظ نظرا لأن المنتقد عليهما هما اماما هذا الشأن بلا منازع. وبذلك يكون جديرا بالكشف عن جانب ولو يسرا من عمله في معرض الكلام عن «العلل» بالأندلس، خاصة وأن الحافظ ابن حجر جعل كلامه هو الدارقطني وأبا مسعود الدمشقي أساسا لما بنى عليه أجوبته عن الأحاديث المنتقدة على البخاري في «مقدمة فتح الباري».

ثالثا : كتاب الجياني هذا مع كتاب ابن القطان كما سيأتي التعريف به يكملان بعضهما ويرسخان علم «العلل» الذي هو ذروة علوم الحديث. في الأندلس والمغرب مع أن مؤلفيهما لم يرحلا الى المشرق ولا أخذوا مباشرة عن علمائه فيمكن أن يعبرا عن المنهج المغربي الصميم.

رابعا : الكتاب مازال مخطوطا ككتاب ابن القطان. وفي المغرب توجد نسخة وحيدة منه فيما أعلم. كما سيأتي.

خامسا : لم أعثر لا لعبد الحق ولا لابن القطان. على نقل من كتاب الجياني، فيمكن بذلك أخذ فكرة عنه من خلالهما كما هو الشأن بالنسبة الى كتب الأندلسيين الأخرى .

التعريف بالجياني : أبو علي حسين بن محمد بن أحمد الغساني، يعرف بالجياني. أصله من مدينة الزهراء، ونزل أبوه قرطبة. ومولد أبي علي في سنة 427 وتوفي سنة 498م. وصفه كل من ابن بشكوال وابن الأبار برئيس المحدثين بقرطبة<sup>(22)</sup>. والقاضي عياض بـ «شيخ الأندلس في وقته، وصاحب رحلتهم»<sup>(23)</sup> والذهبي بـ «الحافظ الامام الثبت محدث الأندلس»<sup>(24)</sup>.

ويضيف ابن بشكوال : «كان من جهابذة المحدثين، وكبار العلماء المسندين

وعني بالحديث وكتبه، وروايته وضبطه، ووصفه الحافظ الأندلسي أبو الحسن بن مغيث المعروف بابن الصغار، فقال :

« كان من أكمل من رأيت علما بالحديث ومعرفة بطرقه، وحفظا لرجاله.... وجمع من سعة الرواية ما لم يجمعه أحد أدركناه، وصحح من الكتب ما لم يصححه غيره من الحفاظ، كتبه حجة بالغة، وجمع كتابا في رجال الصحيحين سماه بكتاب «تقييد المهمل وتمييز للمشكل» وهو كتاب حسن مفيد أخذته الناس عنه «ويقول تلميذ أبي علي، القاضي عياض : «رحل اليه الناس من الأقطار، وحملوا عنه، وألف كتابه على الصحيحين المسمى بتقييد المهمل وتمييز المشكل وهو كبير الفائدة» (26).

وقد أثنى على هذا الكتاب سائر من ذكره واعتمده الحافظ ابن حجر في «مقدمة الفتح» وفي ضبط أسماء رجال البخاري والرواة عنه في شرحه.

تحليل لكتاب الجوالي مع نماذج منه.

والكتاب ينقسم الى ثلاثة أقسام : القسم الأول خاص بضبط ما أشكل من أسماء رجال البخاري ومسلم، وفي ذلك يقول القاضي عياض في خطبة كتابه «مشارك الأنوار» الذي استفاد فيه من كتاب أبي علي في ضبط أسماء الرواة : «..... وإلا ما جمع الشيخ الحافظ أبو علي الحسين بن محمد الغساني شيخنا — رحمه الله في كتابه المسمى بتقييد المهمل وتمييز المشكل، فإنه تقصى أكثر ما اشتمل عليه الصحيحان، وقيده أحسن تقييد، وبينه غاية التبيان وجوده نهاية التجويد. لكن اقتصر على ما يتعلق بالأسماء والكنى وألقاب الرجال، دون ما في المتون من تغيير وتصحيح وأشكال» (27).

وفي الرسالة المستطرفة : ولأبي الغساني ... كتاب ما اختلف خطه واختلف لفظه في أسماء رجال الصحيحين، ويسمى بكتاب تقييد المهمل وتمييز المشكل، ضبط فيه كل لفظ يقع فيه اللبس من رجال الصحيحين، وما قصر فيه يقع في جزئين» (28).

ويقع هذا القسم في حوالي 207 صفحة من القطع المتوسط.

القسم الثاني : وهو قسم العلل في الصحيحين. أو في روايتهما. ويبدأ من ص 208 إلى ص 336.

القسم الثالث : ترجم فيه لشيوخ البخاري ومسلم اللذين أخذوا عنهم مباشرة ويبدأ من ص 337 إلى نهاية الكتاب (29).

والذي يهمننا من الكتاب هو : قسم العلل<sup>(30)</sup> الذي ينقسم هو أيضا إلى قسمين : قسم خاص بالبخاري، وآخر بمسلم، ولكن منهجه فيهما واحد. وهو :  
أولا : يتناول الأوهام الواقعة من رواية الصحيحين على اختلاف طبقاتهم إلى عصره وذلك ما لم يتعرض له الدارقطني ولا أبو مسعود الدمشقي. ويعتبر من الأهمية بمكان. وما حلز «فتح الباري» للحافظ ابن حجر تلك المكانة المرموقة إلا باستيعابه لروايات الصحيح. والجمع بين اختلافات الرواة وتعليل المعل منها واعتماد الرواية الصحيحة التي يفي عليها شرحه للحديث.

ومن أمثلة ذلك في كتاب أبي علي بالنسبة إلى البخاري قوله : «ومن كتاب العلم في باب رُبّ مبلغ أوعى من سامع، قال البخاري : نا مسددا بشر بن عون عن ابن سيرين عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه عن النبي ﷺ قال : «أي يوم هذا، وذكر الحديث<sup>(31)</sup>» وقال في باب ليلغ الشاهد الغائب : ثنا عبد الله بن عبد الوهاب، قال نا حماد عن أيوب عن محمد عن أبي بكرة عن النبي ﷺ قال : ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام. الحديث، بمثل إسناد ابن عون. قال الشيخ رضي الله عنه (يعني نفسه) : وفي نسخة أبي ذر الهروي في حديث عبد الله بن عبد الوهاب نا حماد عن أيوب عن محمد عن أبي بكرة، هكذا قيده عن أبي زيد الحموي وأبي الهيثم عن الفربري، سقط لهما ابن أبي بكرة<sup>(32)</sup> ورواه أبو اسحاق المستملي وسائر رواة الفربري باثبات ابن أبي بكرة بين محمد وأبي بكرة .

وتكرر هذا الحديث في تفسير سورة براءة من طريق عبد الله بن عبد الوهاب أيضا عن حماد بن زيد باثبات ابن أبي بكرة بينهما. وفي كتاب بدء الخلق عن محمد بن المثني نا عبد الوهاب، نا أيوب عن محمد عن أبي بكرة، هكذا في نسخة الأصيلي عن أبي أحمد ولم يذكر بين محمد بن سيرين وأبي بكرة أحدا. وسائر رواة الفربري يقولون فيه عن محمد عن أبي بكرة في هذا الموضع. غير أن أبا الحسن القاسبي وقع في نسخته في هذا الموضع : أيوب عن محمد بن أبي بكرة عن أبي بكرة، وهذا وهم فاحش، وصوابه أيوب عن محمد هو ابن سيرين عن ابن أبي بكرة عن أبي بكرة، وتكرر أيضا حديث محمد بن المثني عن عبد الوهاب في باب حجة الوداع من كتاب المغازي، فذكر أبو الحسن القاسبي أن في نسخة أبي زيد : أيوب عن محمد بن أبي بكرة عن أبي بكرة، على الصواب. وذكر أبو الحسن الدارقطني في كتاب «العلل» أن اسماعيل بن علي وعبد

الوهاب، روياه عن أيوب عن محمد عن أبي بكرة، لم يذكرهما بينهما أحدا، وكذلك رواه يونس بن عبيد عن محمد بن سيرين عن أبي بكرة، ورواه قرة بن خالد عن محمد بن سيرين قال : نا عبد الرحمن بن أبي بكرة، ورجل آخر أفضل في نفسي من عبد الرحمن، وسماه أبو عامر العقدي عن قرة فقال : وحيد بن عبد الرحمن ولم يسمه يحى القطان في روايته عن قرة.

قال الشيخ رضي الله عنه (يعني أبا علي الجبائي) : «واتصال هذا الاسناد وصوابه أن يكون عن محمد بن سيرين عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه، وعن محمد بن سيرين أيضا عن حميد بن عبد الرحمن الحميري عن أبي بكرة» (33).

ثانيا : يتم ويشرح ما أتى به الدارقطني وأبو مسعود الدمشقي. ويفصل ما أجمله. ويناقشهما وأحيانا ينتصر لأحد الشيخين، وأكثر نقاشه مع أبي مسعود الدمشقي. ثالثا : يذكر انتقاداته المستقلة عليهما، ويعتبر ذلك استدراكا على الدارقطني وأبي مسعود. فيما لم يذكره، ولا تنبها له.

والكتاب في مجمله مرتبط بكتاب أبي مسعود الدمشقي كأنه ذيل له، أكثر من ارتباطه بكتاب الدارقطني.

وبحسن عرض تقديمه الوجيز لكل من قسمي البخاري ومسلم، ثم الاتيان بمثال يعطي فكرة عامة عن منهجه. واطلاع صاحبه وتمكنه من علم العلل.

1) قال في تقديم قسم البخاري ويعتبر تقديمًا للقسمين معا :

«هذا كتاب يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين وذلك فيما يخص الأسانيد وأسماء الرواة، والحمل فيها على نقله الكتاين عن البخاري ومسلم، وبيان الصواب في ذلك.

واعلم وفقك الله، أنه قد يندر للامامين مواضع يسيرة من هذه الأوهام أو لمن فوقهما من الرواة، لم يقع في جملة ما استدركه الشيخ الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني عليهما، ونبه على هذه المواضع أبو مسعود الدمشقي الحافظ وغيره من أئمتنا، فرأينا أن نذكر ما في هذا الباب لتمام الفائدة بذلك. والله الموفق للصواب» (34).

ثم ذكر أسانيده إلى البخاري، وقال في آخر قسم البخاري هذا :

«قال أبو علي : انتهى ما نبهنا عليه مما وقع في كتاب البخاري من الأوهام التي من قبل رواية الكتاب، ومن علل الأسانيد، لم تقع في الاستدراكات التي لأبي الحسن الدارقطني،

إلا مواضع يسيرة، احتجنا إلى الاستشهاد بقوله»(35).

(2) والقسم الخاص بمسلم بعنوانه : «كتاب العلل الواقعة في أسانيد كتاب مسلم». وقال في تقديمه : «وهذا كتاب يتضمن التنبيه على ما في كتاب أبي الحسين مسلم ابن الحجاج رضي الله عنه. من الأوهام لرواة الكتاب عنه أو لمن فوقهم من شيوخ مسلم وغيرهم. مما لم يذكره أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني في كتاب الاستدراكات»(36).

ثم ذكر الرواة من مسلم إليه. وقال في آخره : «قال أبو علي رحمه الله : انتهى ما انتقينا من العلل ومن إصلاح الأوهام الواقعة في الكتابين التي جاءت من قبل الرواة عن البخاري ومسلم رحمهما الله»(37).

والملاحظ بصفة عامة من القسمين أن التعليل في قسم البخاري أكثره راجع إلى رواة الصحيح عنه واختلافهم بالزيادة والنقص والتصحيح. وإبدال الرواة ونحو ذلك. أما التعليل بالنسبة إلى البخاري أو إلى من فوقه فهو أقل. وفي قسم مسلم يتساوى الأمر تقريبا، فيكثر التعليل بالنسبة إلى مسلم أو إلى من فوقه من شيوخه.

وهذا نموذج من الكتاب من قسم البخاري يحمل أكثر من معنى بالنسبة إلى منهج الكتاب من ناحية. وبالنسبة إلى أبي علي الجبائي حيث يبين اطلاعه وإحاطته بالأسانيد واختلافات الرواة وتصرفاتهم، وذلك المطلوب توفره في عالم العلل وبالنسبة إلى علم الحديث في الأندلس حيث نجد أسانيده كلها من طريق الأندلسيين، إذ لم يرحل إلى المشرق كما تقدم.

قال أبو علي الجبائي رحمه الله في كتاب «العلل» قسم «البخاري» :

«وفي كتاب الأنبياء صلوات الله عليهم، في ذكر إبراهيم عليه السلام :

قال البخاري : نا أحمد بن سعيد أبو عبد الله، قال : نا وهب بن جرير، عن أبيه عن أيوب، عن عبد الله بن سعيد بن جبير، عن أبيه عن ابن عباس عن النبي ﷺ، قال : يرحم الله أم إسماعيل، لولا أنها عجلت لكان زمزم عينا معينا»(38).

قال أبو مسعود الدمشقي : رأيت جماعة قد اختلفوا في هذا الاسناد. هكذا قال ولم يزد، كأنه يغمز البخاري إذ أخرجه في الصحيح.

قال الشيخ رضي الله عنه : وأنا أذكر ما انتهى إلي في الاختلاف على وهب ابن



جرير، وعلى غيره في إسناد هذا الحديث إن شاء الله تعالى مختصرا ثم أورد الأسانيد بذلك.

رواه حجاج بن يوسف الشاعر، وهو ثقة، عن وهب بن جرير عن أبيه، عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس، عن أبي كعب عن النبي ﷺ. عن النبي ﷺ : أن جبريل ركض زمزم بعقبة. الحديث مختصرا. ورواه عن وهب أيضا بهذا الإسناد أحمد بن سعيد الرباطي، ذكره عنه البخاري، وهو حديث هذا الباب الذي جر هذا الكلام، إلا أن البخاري لم يذكر عنه في إسناده عن أبي بن كعب.

ورواه علي بن المديني عن وهب بن جرير عن أبيه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ في قصة زمزم : أن جبريل ﷺ حين ركض زمزم بعقبة فنبع الماء (الحديث). وتابع علي هذا الإسناد أحمد بن سعيد الرباطي، أيضا، ذكره عنه أبو عبد الرحمن النسائي في كتاب السنن. وروى هذا الحديث عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس، ولم يذكر أبي بن كعب، ولا النبي ﷺ، قاله وهب بن جرير، كما قاله أبو علي بن السكن.

ورواه إسماعيل بن عتبة عن أيوب قال : نبئت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : إن أول من سعى بين الصفا والمروة أم إسماعيل، ثم ذكر بناء الكعبة (الحديث بطوله)، نحو ما رواه معمر عن أيوب بن سعيد بن جبير، وفي قصة زمزم.

روى هذا الحديث سلام بن أبي مطيع عن أيوب السخيتاني، عن عكرمة بن خالد، لم يذكر فيه سعيد بن جبير.

ذكر الأسانيد بذلك : نا أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الثوري قال : نا خلف بن القاسم، قال : نا أبو علي بن السكن نا عبد الله بن محمد البغوي، قال : نا حجاج بن يوسف الشاعر قال : نا وهب بن جرير، قال : نا أبي، قال : سمعت أيوب يحدث عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن سعد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب قال : قال رسول الله ﷺ : إن جبريل من ركض زمزم بعقبة. (الحديث مختصرا)

ونا ابن عبد البر<sup>(39)</sup> قال نا خلف بن القاسم، نا محمد بن السكن نا بن بدر نا محمد بن أحمد بن نيزك، قال : نا وهب بن جرير بن حازم، قال : نا أبي، قال : نا أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ أن جبريل

حين ركض زمزم فنبعت العين فعجلت هاجر أم اسماعيل تجمع البطحاء حول الماء، فقال ﷺ : يرحم الله أم اسماعيل. الحديث.

ونا أبو عمر الثمري وأبو عمر بن الحذاء، قالا : نا عبد الله بن محمد بن أسد الحيني. قال : ناحمة بن محمد الكتاني الحافظ، حدثنا أحمد بن شعيب قال : حدثنا أحمد بن سعيد بن سعيد هو الرباطي، قال : نا وهب بن جرير، قال حدثنا أبي عن أيوب بن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ : أن جبريل حين ركض زمزم بعقبه، فنبع الماء فعجلت هاجر تجمع البطحاء حول الماء لأن لا ينفرق، فقال رسول الله ﷺ : رحم الله هاجر لو تركتها لكانت عينا معنا .

بالاسناد الى النسائي، قال : نا أبو داود وهو سليمان سيف الحراني قال : حدثني علي المدني، قال : نا وهب بن جرير، قال : نا أبي، قال : سمعت أيوب يحدث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ قال نزل جبريل عليه السلام الى هاجر رضي الله عنها واسماعيل فركض عليه موضع زمزم عقبة فنبع الماء، قال فجعلت هاجر تجمع البطحاء حوله، وذكر تمام الحديث، وفي آخر قال وهب بن جرير، فقلت لأبي : حماد لا يذكر أبي بن كعب، ولا يرفعه.

قال : أنا أحفظ لهذا، هكذا حدثني به أيوب. قال وهب : نا حماد بن يزيد بن أيوب عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس نحوه، ولم يذكر أييا النبي ﷺ. قال وهب : فأتيت سلام بن أبي مطيع فحدثني هذا الحديث فروى له عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الله بن سعيد بن جبير فرد ذلك وأنكره ثم قال لي : فأبوك مايقول ؟ قلت أبي أيوب عن سعيد بن جبير. قال : العجب والله مايزال الرجل من أصحابنا، الحافظ قد غلط، إنما هو أيوب عن عكرمة بن خالد.

قال الشيخ رضي الله عنه (أبو علي الجبائي) : ويقال : كيف يصح اسناد هذا الحديث وفيه من الخلاف ماتقدم، لأن من الرواة من وقفه، ومنهم من أسقط من اسناده أبي بن كعب، ومنهم من ذكر فيه عبد الله بن سعيد بن جبير، ومنهم من لم يذكره، وقال فيه بعضهم : عن أيوب عن عكرمة بن خالد.

فنقول وبالله التوفيق :

ان هذا الخلاف اذا نظره المجتهد في الصنعة، وتأمله، ميز منه ماميز

البخاري — رحمه الله — وحكم بصحته، وعلم أن الخلاف الظاهر فيه، إنما يعود الى وفاق، وأنه لا يدفع بعضه بعضا، والحمد لله.

فأما من أوقفه من الرواة فقليل والذين أسندوه أئمة حفاظ، وكذلك من أسقط من اسناده أبي بن كعب، لا يوهن الحديث إسقاطه، والحديث اذا انتهى الى ابن عباس متصلا وكان محفوظا، فلا يبالي سمي لنا من رواه عنه ابن عباس أولم يسم، لا نا قد علمنا أن أكثر رواية ابن عباس للحديث عن جلة الصحابة من المهاجرين والأنصار، وليس يعد مرسل الصحابي مرسلا<sup>(١)</sup>. فقد كان يأخذ بعضهم عن بعض، فقد كان لعمر بن الخطاب جار من الأنصار يتناوب النزول معه الى رسول الله ﷺ، ينزل يوما وينزل يوما فإذا نزل جاءه بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، أنا أبو شاكر نا أبو محمد الأصيلي، قال : نا أبو علي محمد بن أحمد بن الحسن الصواف نا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : نا أبي نا وكيع عن الأعمش عن أبي اسحاق عن البراء قال : ما كل ما حدثكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه، وحدثنا به أصحابنا وكنا لانكذب.

قال الشيخ رضي الله عنه : وأما من أسقط من اسناد هذا الحديث المذكور عبد الله بن سعيد بن جبير فليس بشيء. قد صح أن أيوب السخيتاني رواه عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه، وقد أتى بهذا الاسناد حماد بن زيد وجريز بن حازم، وقال اسماعيل بن علية عن أيوب : ثبت عن سعيد بن جبير.

حدثناه حكم بن محمد قال : نا أبو بكر بن اسماعيل قال نا محمد بن أحمد الباهلي، قال : نا يعقوب الدورقي، قال نا ابن علية. قال : نا أيوب، قال : ثبت عن سعيد بن جبير، أنه حدث عن ابن عباس قال : أن أول من سعى بين الصفا والمروة لأم اسماعيل. وذكر الحديث بطوله، وفيه بناء الكعبة.

وهذا يصح أن أيوب انما أخذه عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه وانما كان يسقطه وهب بن جريز بن حازم في بعض الأحيان، ويسوقه معننا على طريق التخفيف وتقريب الإسناد أو تزينه، وسئل يزيد بن هارون عن التدليس في الحديث فكرهه وقال : هو من التزيين، وكذلك قال أحمد بن حنبل. وقال أبو بكر البزار التدليس ليس بكذب، وقال أنه تحسين لظاهر الاسناد. وقال أبو بكر البزار التدليس ليس بكذب، وقال أنه تحسين لظاهر الاسناد. وقال حماد بن يزيد، ويزيد بن زريع : التدليس كذب. وقد ذكره في الاسناد عن وهب بن جريز : حجاج بن الشاعر وأحمد بن سعيد الرباطي في رواية

البخاري عنه. وكذلك كان أحمد بن سعيد أيضا يحدث به على الوجهين، باسقاطه وإثباته فلذلك ما اختلف البخاري وأحمد بن شعيب النسائي على أحمد بن سعيد فذكره البخاري، وأسقطه النسائي. وأما ما رويناه من إنكار سلام بن أبي علي أن يكون مخرج الحديث عن سعيد بن جبير، وأنه عن عكرمة بن خالد، فلا شغفت اليه وأحسن حالات سلام مع حماد بن زيد وابن علية وجريير بن حازم ان كان حفظ عن أيوب، ما قال، أن يكون أيوب رحمه الله كان يحدث به على الوجهين عن عبد الله بن سعيد بن جبير، وعن عكرمة بن خالد، وليس سلام من رجال المحامل<sup>(42)</sup> «وقد لخص الحافظ ابن حجر جميع ما تقدم في «مقدمة الفتح»، وفي شرحه وقال في الشرح : أن أبا بكر الاسماعيلي عاب على البخاري إخراج رواية أيوب لاضطرابها ثم دافع عن البخاري بما لخصه من كلام أبي علي الجبائي وقال :

«وقد سبق الى الاعتذار عن البخاري ورد كلام الاسماعيلي بنحو هذا الحافظ أبو علي الجبائي في «تقييد المهمل»<sup>(43)</sup>.

وقال في «المقدمة» بعد أن لخص كلام الجبائي السابق :

«وقال أبو علي الجبائي : هذا الاختلاف إذا تأمله المتبحر في الصنعة علم أنه يعود الى وفاق، وأنه لا يدفع بعضه بعضا، وحكم بصحته، ثم بين طرق الجمع بين هذه الروايات»<sup>(44)</sup>.

## الهوامش

- ( 1 ) تذكرة الحفاظ 1048/3.
  - ( 2 ) رسالة ابن حزم في تفضيل الأندلس ملحقة بكتاب «تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة» للدكتور احسان عباس ص 355 — 306.
  - ( 3 ) تاريخ ابن الفرضي 18/2.
  - ( 4 ) انظر البحث الذي كتبه عن عبد الملك بن حبيب في «مجلة دار الحديث الحسنية» العدد الأول من السنة الأولى. ويغني عن محمد بن وضاح في مجلة «الاعتصام» التي تصدرها جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية العدد الأول السنة الأولى ص 12.
  - ( 5 ) ابن الفرضي 18/2.
  - ( 6 ) انظر تاريخ ابن الفرضي 42، 1.
  - ( 7 ) نفس المصدر 18/2.
  - ( 8 ) في البخاري : الحر وهو الفرج وفي المحلى الخبز والظاهر أنه تحريف.
  - ( 9 ) المحلى 59/9 وانظر البخاري بهامش فتح الباري 45/10. وفي الفتح مناقشة الحافظ لابن حزم وإتيانه بالروايات المتصلة عن هشام بن عمار من غير طريق البخاري، وانظر شرح ألفية العراقي عند قوله عن تعليق البخاري.
- .....أما الذي
- لشيخه عزابقال فكذبي  
عننة كخبر المعازف لا تصخ لابن حزم المخالف.
- ( 10 ) تدريب الراوي 111/1
  - ( 11 ) تذكرة الحفاظ 1253/4
  - ( 12 ) نفس المصدر 1307/4.
  - ( 13 ) التمهيد 5/1.
  - ( 14 ) التمهيد 161/1 — 162.
  - ( 15 ) انظر المحلى 114/2
  - ( 16 ) الأحكام الشرعية ج 1 ورقة 3 — 4.
  - ( 17 ) المحلى 92/2 — 93.
  - ( 18 ) الاعراب لابن حزم ينقل منه في تعليل الحديث كل من عبد الحق وابن القطان بكثرة وسيأتي الكلام عنه في مصادر ابن القطان إن شاء الله.
  - ( 19 ) وانظر في تعداد أسماءها فهرست ابن خير 195.
  - ( 20 ) شرح ألفية العراقي 70/1
  - ( 21 ) مقدمة ابن الصلاح 42.
  - ( 22 ) الصلة 142/1 معجم أصحاب الصدي 79
  - ( 23 ) الغنية ورقة 39
  - ( 24 ) تذكرة الحفاظ 1233/3.
  - ( 25 ) الصلة لابن بشكوال 143/1.

- ( 26 ) الغنية ورقة 39
- ( 27 ) مشارق الأنوار عن صحاح الآثار للقاضي عياض 5 — 6.
- ( 28 ) المستطرفة 118.
- ( 29 ) النسخة الوحيدة الموجودة بالمغرب من الكتاب هي : — فيما أعلم — نسخة الجامع الكبير من مكناس، وتحمل رقم 237. وتوجد الآن بالخزانة العامة بالرباط. وهي من تجميع السلطان سيدي محمد بن عبد الله في 14 رجب 1174 وبها خروم وتأكلات من أثر العتة. وآخرها مبثور حيث تنتهي في ص 400 وخطها مغربي رديء، للغاية أما في خارج المغرب فتوجد عدة نسخ سيأتي الحديث عنها.
- ( 30 ) جعل فزاد سزكين كتاب «تقييد المهمل كتابا مستقلا، وقسم العلل كتابا آخر مستقلا أيضا فقال في «في تاريخ التراث العربي» 1 — 344/1 تحت عنوان : كتب عن رواية البخاري ومسلم وأحاديثهم. تقييد المهمل وتمييز المشكل للحسيني الجباني.
- التنبية على الأوهام الواردة في الصحيحين للجباني ثم أحال على بروكلمان «وفي ص 365 قال تحت عنوان : كتب حول مسلم :
- تقييد المهمل وتمييز المشكل للحسيني الجباني.... وهو فهرست هجائي للرواة المعاصرين في الصحيحين الذين تشابت أسماءهم، واختلفت صفاتهم وشخصياتهم، ونقد لهم. به يزيد 1/1211.....»
- التنبية على الأوهام الواردة في الصحيحين، وهو يتناول الرواية والرواة للحسين ابن محمد الجباني. بايزيد 2/1211..... انظر فهرست معهد المخطوطات 70/1.
- بينما بروكلمان لم يذكر الا كتاب «تقييد المهمل» وحده، وقال أنه في مجلدين برلين 10161. عمومية 1211، نأته 538/2 : 2896، بنكيور 697/12 «انظر بروكلمان الترجمة العربية 264/6.
- فانضج أن نسخ الكتاب متعددة خارج المغرب.
- ( 31 ) انظر صحيح البخاري بهامش فتح الباري 145/1
- ( 32 ) في نسخة بولاق من صحيح البخاري على هامش الفتح : «عن محمد بن ابن أبي بكرة» قال الحافظ شارحا على هذا السياق : «كذا للمستمل والكشميني وسقط عن ابن أبي بكرة للباقرين فصار منقطعا لابن محمد (بن سيرين) لم يسمع من أبي بكرة، وفي الرواية : عن محمد بن أبي بكرة وهي خطأ، وكضن عن سقط منها «فتح الباري 177/1.
- ( 33 ) قسم العلل من كتاب «تقييد المهمل» كتاب «علل البخاري» ص 209 — 210.
- ( 34 ) تقييد المهمل ص 208.
- ( 35 ) نفس المصدر ص 271
- ( 36 ) نفس المصدر 272.
- ( 37 ) نفس المصدر 336.
- ( 38 ) انظر صحيح البخاري بهامش فتح الباري 282/6.
- ( 39 ) في النسخة : ونا قال نا خلف ابن القاسم. والسياق يقتضي أن الساقط هو ابن عبد البر.
- ( 40 ) هو الامام النسائي والحديث ليس في «المجتبي» وهو «السنن» الصغرى المطبوع المتداول.
- ( 41 ) هذا هو مذهب الجمهور، وسيأتي أن ابن القطان من الذين شدوا عن الجمهور فاعتبر مرسل الصحابي منقطعا وعلل به.
- ( 42 ) تقييد المهمل وتمييز المشكل ص 33 — 34 — 35 — 36 — 37.
- ( 43 ) فتح الباري 282/6 — 283.
- ( 44 ) مقدمة الفتح 364.

## في بيان بعض القواعد العامة

للقوف وعرض ما طرأ على الوقف الهبطي  
على مقتضاها -

عقدت هذا الباب لبحث بعض القواعد العامة للوقف، بعد أن وجدت نفسي مضطرا لعقده، وذلك لأعرض على مقاييسه ما يعتقده بعض قراء المغرب المتأخرين في وقف الهبطي، من المزاغم الباطلة، وإنما تعمدت عرض ما لم تقله القواعد — في وقف الهبطي — على ضوء ما تقرر، في القواعد للوقف كمي يتبين، القراء المغاربة ضعفه وعواره، وبذلك يحاولون اجتنابه في قراءتهم الفردية على الأقل<sup>(١)</sup>.

والأصل في صحة عرض هذه الهفوات على قواعد الوقف راجع إلى ما بين وقف الهبطي وبين القواعد المقررة للوقف عامة — من صلة متينة. وبيان ذلك. أن موضوع وقف الهبطي هو الكلمات القرآنية، من حيث صلاحيتها أو عدم صلاحيتها للوقف، وضبط الكلمات القرآنية، من هذه الناحية لم يكن هدف الشيخ الهبطي وحده، بل هو هدف كل الشيوخ الذين ألفوا في تقييد وقف القرآن الكريم.

وقد ترك لنا هؤلاء الشيوخ المتقدمون، من القواعد ما ينضبط به وقف القرآن في كل قراءة قراءة، ووضعوا من الضوابط ما تتميز به مراتب الوقف حسنا وقبحا، وبينوا منه ما يجوز وما لا يجوز تلاوة وإداء اختيارا واضطرارا، تحقيقا، وحذرا.

ومن أجل هذا يجوز لنا أن نحكم القواعد العامة، للوقف في تقويم وقف الهبطي، مهما كانت الغاية التي كان يرمي إليها، الشيخ الهبطي في هذا التقييد وكيفما كانت حالة هذا القارئ الذي يودي به، لأن الغاية الأساسية من كل تقييد للوقف القرآني هي صيانة الترتيل، وترتيل القرآن ثابت بحكم الشرع وكل ما لا يحقق من الأوضاع المحدثنة غرض الترتيل، فهو مرفوض، ومن ذلك بعض الأوضاع المحدثنة في التلاوة المغربية، والتي كان السبب الأول في تشبث القراء المغاربة بها، هو جهلهم بالحكم الحقيقي، للوقف الهبطي.

إذن فلا مناص لنا من ذكر كل ما له صلة بموضوعنا من هذه القواعد العامة للوقف، من ذلك.

أولا : تعريف الوقف والابتداء وعلاقتهما بكل من التجويد والترتيل والقراءات. ثانيا : بيان الفرق بين مدلول كل من القطع والوقف والسكت في اصطلاح المتأخرين من أهل الأداء.

ثالثا : بيان ما هو الأفضل من الوقفين، هل السني أم الأداء. رابعا : تحقيق ما يستدل به، على ثبوت أصل الوقف الأداء بالسنة والاجماع من الاحاديث والآثار.

خامسا : ذكر مذاهب القراء السبعة في الوقف والابتداء ومرونتها في باب الأداء. سادسا : بيان مناهج الذين ألفوا في تقييد وقف القرآن، بالشرح أو بالرمز. سابعا : بيان مراتب الوقف عند علماء التجويد واختلافهم في ذلك.

ثامنا : بيان الوقف الذي كان المغاربة يقرأون به قبل الهبطي.

تاسعا : بيان الاختلاط الواقع بين الأداء والتلاوة بالمغرب.

عاشرا : بيان طرق الأداء المعروفة في المغرب بعد الهبطي.

هذا ولكي يسهل علينا الاستفادة من عقد مقارنة بين ماتقرر في القواعد العامة للوقف، وبين ما عليه وقف الهبطي ببلدنا اليوم، لابد لنا من تقسيم الكلام، في هذا الباب، إلى مباحث مستقلة، يكون كل مبحث منها خاصا بدراسة نقطة واحدة من هذه النقاط المذكورة تباعا وفيما يلي ان شاء الله وفاء بما وعدت به من تفصيل الكلام حول مباحث هذا الباب، وعددها عشرة مباحث.



وقبل الشروع في معالجة هذه المباحث أنبه القارئ الكريم إلى فائدة، وهي أن ما سيلاحظه في مباحث هذا الباب والذي بعده، — من كثرة الاستشهاد بالنظم المغربي المنسوب — وغير المنسوب — إنما أكثر من الاستشهاد به هاهنا لأن من غاياتي في هذا الكتاب زيادة على التعريف بوقف الشيخ الهبطي، — أحياء المنظومات المغربية المجهولة التي لها صلة ما بوقف الهبطي وتعريف القارئ بها وبأماكنها، وفيما يلي : ما عثرت عليه من هذه المنظومات في الخزانات المغربية، الخاصة والعامة.

أولاً : منظومة حول أقسام الوقف ضمن كتاب المحادي، لابن عبد السلام الفاسي، وهو مخطوط توجد منه نسخة في الخزنة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

ثانياً : باب الوقف من منظومة الاقنوم لسيد عبد الرحمان الفاسي، وهي مخطوطة توجد منه نسخة في الخزنة العامة بالرباط تحت رقم 15 ك.

ثالثاً : أرجوزة في الفرق بين الوقف والقطع والسكت ضمن كتاب التوضيح والبيان لسيد ادريس البدراري الطبعة الحجرية بفاس توجد بالخزنة العامة تحت رقم 1149 د

رابعاً : منظومتان الأولى تسمى الارشاد في وقف السبعة، والثانية تسمى التكميل في وقف الثلاثة. ضمن المجموع رقم 105 بالخزنة الملكية ص 133 ص 150، وكلاهما للسيد ادريس النجدة.

خامساً : تنبيه الغافل لسيد محمد بن ابراهيم الضيائي السوسي، ضمن المجموع رقم 22 د من لائحة المعروضات بمركز تارودانت، لنيل جائزة الحسن الثاني في المعرض الثالث سنة 1971 م

سادساً : المنظومة المسماة (تكميل المنافع) لسيد عبد السلام المذغري الفاسي مخطوطة ضمن المجموع المذكور اعلاه.

سابعاً : المنظومة الرائية للحصري الفهري الفاسي مخطوطة ضمن المجموع المذكور اعلاه.

ثامناً : المنظومة المسماة تحفة المنافع للسيد ميمون الفخار الفاسي مخطوطة نادرة توجد منها نسخة بدار القرآن في مراكش.

تاسعاً : المنظومة المسماة (المنبهة) للامام آداني مخطوطة نادرة توجد عندي منها نسخة نسختها من خزنة تامكروت بدرعة.

عاشرا : المنظومة المسماة (نهج الهداية) لسيدى عبد السلام المدغري مخطوطة توجد عندي منها نسخة نسختها من خزانة الشيخ ابن البهلول بقلعة السراغنة بحوز مراكش.

الحادي عشر : المنظومة المعروفة بالنصوص للسيد محمد التهامي الصحراوي الاكمه مخطوطة توجد منها نسخة بدار القراءان بمراكش.

الثاني عشر : نصوص غير منسوبة متداولة بين قراء المغرب، وغالبها بالنظم الضعيف الركيك.

البحث الأول : في تعريف الوقف والابتداء وبيان علاقتهما بكل من التجويد والترتيل والقراءات.

الوقف لغة كما جاء في منار الهدى<sup>(2)</sup> وغيره هو الكف عن القول والفعل وقال أبو حيان، في شرح التسجيل<sup>(3)</sup> الوقف هو قطع النطق آخر اللفظ، وهو مجاز من قطع السكين.

وفي اصطلاح القراء هو قطع الصوت آخر الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بغية استئناف القراءة بما يلي الحرف الموقوف عليه، أو بما قبله، وإن لم ينو القراءة فهو القطع<sup>(4)</sup>. وقال صاحب المقصد لتلخيص ما في المرشد. الوقف يطلق على معنيين : أحدهما القطع الذي يسكت القاريء عنده، والثاني المواضع التي نص عليها القراء، فكل موضع منها يسمى وقفا وإن لم يقف القاريء عنده فمعنى قولهم (هذا وقف بالمعنى الثاني) موضع الوقف عنده<sup>(5)</sup>.

يتضح من التعريفين السابقين أن الوقف في اصطلاح القراء يراد به من السكوت آخر الكلمة، ويراد به مرة أخرى، صلاحية الكلمة للوقف عليها هو على المعنى الأخير يحمل قول بعضهم مثلاً — في سورة النحل — ﴿فهم لا يهتدون﴾ وقف على قراءة من قرأ ألا بفتح الهمزة وتخفيف اللام، وليس يوقف على قراءة ألا بتشديد اللام وعلى هذا فلا يجوز الوقف وسط الكلمة ولا فيما اتصل رسماً إلا في حالة الاضطرار.

وأما الابتداء فهو الشروع في الكلام بعد قطع أو وقف، فهو لا يكون إلا اختيارياً بخلاف الوقف يكون اختيارياً واضطرابياً كما قال السيوطي<sup>(6)</sup>.

ومن ثم يجوز للقاريء أن يتبدىء بعد قطع متى شاء أو بعد وقفة التنفس، مباشرة أو قبلها حسب ما تقتضيه محاسن الابتداء، لأن الابتداء له محاسن كمحاسن الوقف،

ومحسن ابتداء محصورة في أربعة مواضع : أولا بعد القطع لكن يشترط معه التعوذ ثانيا بعد الوقف التام مطلقا. ثالثا بعد الوقف الكافي مطلقا. رابعا بعد الوقف الحسن بشرط أن يكون المحل رأس آية عند غالب أهل الأداء<sup>(7)</sup>.

أما بعد القطع والوقف التام فلكون الكلام هناك — منقطعا عما بعده لفظا ومعنى وأما بعد الوقف الكافي، فلكون الكلام هناك — منقطعا عما بعده معنى لا لفظا، وأما بعد الوقف الحسن فلكون الكلام هناك — متعلقا لما بعده لفظا ومعنى، ولذلك يشترط في جواز الوقف عليه أن يكون المحل رأس آية وإن كان غير ذلك فالوقف عليه جائز دون الابتداء بما بعده، وبهذا القيد فارق الوقف الحسن كلا من الوقف التام والكافي.

ولارتباط الوقف والابتداء بكل من التجويد والترتيل والقراءات أصبحت معرفة أماكنها متأكدة غاية التأكيد على القاريء، إذ لايتبين معنى كلام الله تعالى ويتم على أكمل وجه الا لذلك وتوضيح هذا المعنى قال ابن الأنباري (من تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء)<sup>(8)</sup>.

وقال النكزاي (باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر لأنه لايتأتى لأحد معرفة معاني القرآن، ولاستنباط الأدلة الشرعية منه الا بمعرفة الفواصل)<sup>(9)</sup>.

وروي عن الامام علي رضي الله عنه أنه قال لما سئل عن معنى الترتيل في قوله تعالى ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ : (الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف)<sup>(10)</sup> سواء صحت هذه الرواية عن علي رضي الله عنه أم لم تصح فإن معرفة الوقف والابتداء من لوازم التجويد والترتيل ذلك لأن القاريء يحتاج لضيق نفسه — الى أماكن الاستراحة اثناء التلاوة والأماكن الملائمة للاستراحة هي أماكن الوقف وإذا الأمر كذلك فمراعاة قواعد الترتيل فرض على القاريء أن يختار هذه الأماكن قصدا ويحرص على ملازمة حسن الانتهاء وحسن الابتداء معا تبعا لصحة المعنى وجودته، ثم انه اذا كانت قواعد الترتيل تفرض على القاريء أن يختار الأماكن المناسبة للوقف فإن قواعد التجويد كذلك تفرض على القاريء أن يختار الأماكن المناسبة للوقف فإن قواعد التجويد كذلك تفرض عليه أن يقف على هذه الأماكن بكيفية صحيحة ومن ثم نجد كتب التجويد تعقد للوقف بايين اثنين باب الوقف والابتداء، وباب الوقف على أواخر الكلم، ففي الباب الأول تبحث أحكام الوقف من حيث مكانه، وفي الباب الثاني تعالج أحكام الوقف من حيث كيفيته فعلاقة الوقف بالترتيل والقراءات من حيث مكانه لأن حسن الترتيل يقتضي اختيار الأماكن الجيدة

للوقف واختلاف القراءات يؤثر في تعيين هذه الأماكن، والوقف بهذا الاعتبار من لوازم التجويد في نفس الوقت، وعلاقة الوقف بالتجويد من حيث أنها راجعة الى مخرج الحروف وقفا ووصلا، والوقف إذن فن له صلة بالتجويد والترتيل والقراءات جميعا.

وقد وضع ابن الجزري هذا المعنى بقوله (للوقف حالتان : الأولى معرفة ما يوقف عليه وما يبدأ به، والثانية كيف يوقف وكيف يبدأ وهذه تتعلق بالقراءات<sup>(11)</sup>).

وهنا يجد القارئ نفسه أمام الضرورتين ضرورة اختيار المكان المناسب للوقفة بالنسبة (للقراءة) التي تعنيه، وضرورة وقوفه على نفس المكان بكيفية صحيحة، فالضرورة الأولى تتصل بقواعد الترتيل، والثانية تتصل بقواعد التجويد، ومن هنا كان الوقف متعلقا بالتجويد، الذي يرجع الى مخرج الحروف وقفا ووصلا والترتيل الذي هو أخص من ذلك والقراءات التي تتوزع ذلك.

ولبيان وجه الضرورة الأولى يقول ابن الجزري (لما لم يمكن للقارئ أن يقرأ السورة أو القصة في نفس واحد ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل بل ذلك كالتنفس أثناء الكلمة — وجب حينئذ اختيار مكان التنفس والاستراحة، وتعين ارتضاء ابتداء بعده، ويتحتم ألا يكون ذلك مما يحيل المعنى ويخل بالفهم<sup>(12)</sup>) عن الضرورة الثانية يقول ابن الجزري أيضا (ولا أعلم لبلوغ النهاية في التجويد كمثله رياضة اللسان والتكرار على اللفظ المتلقي من فم المحسن، وقاعدته ترجع الى كيفية الوقف والامالة والادغام.....)<sup>(13)</sup>.

وعن هذه الضرورة الأخيرة يقول السيد أحمد ابن عبد العزيز السجلماسي معلقا على قول الشبرماسي (والمعنى أن الابتداء بالمتحرك واجب طبعاً دعت اليه الضرورة لتعذر نقيضه، والوقف على الساكن مستحسن لعدم تعذر نقيضه، ثم هذا المستحسن طبعاً واجب لغة، وإذا وجب لغة وجب في (القراءات) شرعاً لامتناع مخالفة القرآن للعربية<sup>(14)</sup>). يتضح لنا مما تقدم أن مراعاة الوقف والابتداء في التلاوة لازم، ولزومهما أدائي وقد يكون لزومهما شرعياً إذا كان الأمر يتعلق بكيفتهما لأن هذه الكيفية تتعلق بالتجويد، وحكم التجويد لازم شرعاً وما التجويد الا ايفاء الحرف حقه من هذه الكيفية صفة ومخرجا، وكل اخلال بأمر التجويد يؤدي الى الاثم، والقراءة لا تجوز الا بما هو منقول، وان جاز في اللغة العربية فكيف بما لم يجز فيها.

ودليل هذا الوجوب الشرعي واضح من كلام الشيخين من ابن الجزري وابن عبد العزيز الهلالي، الآنف الذكر، لأن كلامهما في كيفية الوقف التي هي من صميم التجويد، وقول أهل الأداء : تجب مراعاة محاسن الوقف والابتداء أداء لا شرعا — محمول على قصده أماكنها لا كيفيتهما.

والحاصل أن للوقف والابتداء جانبين : جانب يتعلق بأماكنها في القرآن وجانب يتعلق بكيفيتهما، فحكمهما بالنسبة للجانب الأول للزوم أداء لا شرعا، وحكمهما بالنسبة للجانب الثاني للزوم شرعا وأداء، وكلام المؤلفين في تقرير لزوم الوقف والابتداء في الأداء فقط، محمول على ملاحظتهم لأماكنها دون كيفياتهما، وارتباطهما شديد بكل من التجويد والترتيل والقراءات من حيث أماكنها وكيفياتهما معا.

وعلى ملاحظة مراعاة أماكنها دون مراعاة كيفياتهما يحمل قول ابن يالوشة ((اعلم أن الابتداء يطلب منه ما يطلب في الوقف، فلا يكون الا بمستقل في المعنى موف بالمقصود، يستفاد منه معنى صحيح، بل هو مؤكد، اذ اعتبار حسن مطالع الكلام وأوائله أولى، من منتهاه وآخره<sup>(15)</sup>)).

فأهمية الابتداء اذا كاهمية الوقف، بل هو أهم منه، ومن أجل هذه الأهمية قرر علماء التجويد أن كل ما يلزم في الوقف يلزم في الابتداء بل أمر الابتداء أكد، لانه لا يكون الا اختياريا كما تقدم كما قرروا أيضا أن مراتب الابتداء تتفاوت كتفاوت مراتب الوقف من تمام وكفاية وحسن وقبح، بل قد يكون الابتداء أشد قبحا كالابتداء بمثل قول الله تعالى : «إن الله فقير....»

ولارب في قبح الابتداء بما يشبه هذا لما يؤدي إليه من سوء الأدب وإحالة المعنى، ومن ثم حكموا بكفر من تعمد إحالة المعنى في مثل هذا المواطن.

ولأهمية الوقف والابتداء في التجويد والترتيل والقراءات كان علماء التجويد يفردون لهما الأبواب والفصول في كتب التجويد، وكانوا يعتبرونها خارج قواعد التجويد<sup>(16)</sup>، وإن كانا من لوازمه، هذا بالنسبة لأماكنها واما بالنسبة بكيفياتهما فهما من صميم التجويد كما تقدم ولنفس هذه الأهمية أيضا كان المتأخرون من أهل الأداء يشترطون على المجيز ألا يميز أحدا الا بعد معرفته لأحكام الوقف والابتداء.

ومعلوم أن هؤلاء المتأخرين سلفا في سلوك هذه الطريقة وقد ذكر السيوطي نقلا عن ابن الجزري<sup>(17)</sup> أن السلف كانوا يهتمون بهذا قائلا ( وصح بل تواتر عندنا تعلمه

والاعتناء به من السلف الصالح كأبي جعفر يزيد ابن القعقاع وصاحبه الامام نافع وأبي عمر ويعقوب وعاصم وغيرهم من الائمة وكلامهم في ذلك معروف ونصوصهم مشهورة في الكتب))

اثباتا لمنهج هؤلاء كانت المدرسة المغربية تلتزم بتعلم الوقف والابتداء وكان الشيوخ المغاربة الأوائل يهتمون بتعلمهما وتعليمهما والاجازة عليهما وبهذا المنهاج تأثر الشيخ الهبطي، على يد شيخه ابن غازي كما تقدم.

هكذا كان اعتناء المغاربة الأوائل بهذا الفن الجليل، دراية وتطبيقا وأما الأواخر منهم فقد اكتفوا بما قيد عن الشيخ الهبطي في ذلك حتى صار غالبيتهم يجهل حكم الوقف من حيث هو ويظن أن حكم وقف الهبطي الذي نشأ عنه سنة لازمة، ومن الدلائل على إغراض المتأخرين من المغاربة

عن فن الوقف والابتداء أمران واضحان : أولهما واقع التلاوة والقراء بالمغرب من أيام الهبطي الى الآن. وثانيهما عدم وجود أي مؤلف أو أي تجديد في الوقف من أيام الشيخ الهبطي الى اليوم، فيما علمت.

هذه خلاصة ماتقرر في تعريف الوقف والابتداء وعلاقتهما بكل من التجويد والترتيل والقراءات، ومدى اعتناء المتقدمين المغاربة بهما دراية وتطبيقا وتفريط المتأخرين منهم وتقصيرهم في أمر الاهتمام بهما.

وإذا قارنا بين ما في هذه الخلاصة وبين ما طرأ على وقف الهبطي، ببلدنا المغرب تحصل لدينا من الملاحظة عليه مايلي :

أولا : تقرر في القواعد العامة أن الوقف والابتداء من حيث كيفية النطق بهما من صميم التجويد الذي تجب مراعاته شرعا واداء وتقرر أن العرب لايتبدىء بساكن ولاتقف على متحرك، ومع هذا وذاك نجد قراء المغرب اليوم لايتهمون بالتجويد العملي رغم اعتنائهم بالتجويد النظري، ومن ثم أصبحوا يرتكبون بدعتي الابتداء بساكن، والوقوف على متحرك وهم لايشعرون، وذلك مثل قول قراء المدن منهم بالخصوص (كلا سوف تعلمون) سبح اسم ربك، تبت يدا أبي لهب، فك ربة بسكون أوائل هذه الكلمات في حالة الابتداء، وقول اخرين منهم أفواجا سباتا ذلك الدين القيم بالسكوت على الحركة، وأواخر هذه الكلمات ومأشبهها ذلك في حالة الوقف اضطرابا منهم للتنفس بين الوقفات الهبطية الطويلة،

ثانيا : تقرر في القواعد العامة أن حكم الوقف من حيث مراعاة أماكنه الصالحة للزوم في الأداء ومع ذلك رأينا القراء المغربي قد انصرفوا عن هذا نظريا وعمليا واقتصر بعضهم على الطريقة الوصلية التقليدية، واقتصر البعض الآخر على وقف الشيخ الهبطي مضافا اليه مراحل أخرى اضطرارية يرتكبون فيها الوقف على الحركة كما سبق ذكره.

ثالثا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن ما يطلب في الوقف يطلب في الابتداء من مراعاة الأماكن المناسبة لهما، ومع ذلك نرى القارئ المغربي يرتكب في الابتداء أوجها قبيحة لا ترضيها قواعد الأداء. منها ابتداءه بمثل ﴿إلا رب العالمين الذي خلقتني فهو يهديني﴾ وابتداءه بمثل (الماعون إنا أعطيناك الكوثر) وبمثل قوله : ﴿ويستغفرونه﴾ من قوله تعالى ﴿أفلا يتوبون الى الله ويستغفرونه﴾، وبمثل قول بعضهم (ة ولا تكونوا من المشركين) من قوله تعالى : ﴿وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين﴾. ومن هذا القبيل ما لاحظته الشيخ شعيب الدكالي رحمه الله على قراء وقته من قول بعضهم (تش.....كرون) هكذا مفصولا على شطرين شطر ينطق به بعض القراء وشر ينطق به البعض الآخر.

وسبب ارتكاب القارئ المغربي الابتداء بالاستثناء في المثال الأول هو تقليده لما كان شائعا عند القراء من تلاوة هذه الآية هكذا في آخر ركعة من صلاة التراويح بعد تلاوة الفاتحة والسورة قصد تلاوة ما فيها من ألفاظ الدعاء على لسان ابراهيم عليه السلام.

وسبب ارتكابه الابتداء بالمفعول به في المثال الثاني موصولا بأول السورة التي بعده هو تقليده لما كان شائعا عند قراء المغرب من الجمع بين السكت والوصل<sup>(١٨)</sup> في الانتقال من سورة إلى أخرى مع أنه لم يرو هذا الجمع لأحد من القراء، وإنما روى لورش السكت، أو الوصل عند الازرق المتبع طريقته في المغرب حالة الافراد

وسبب ارتكابه الابتداء بالحرف الأخير من الكلمة في المثالين الأخيرين هو ملاحظته لأصوات القراء في التلاوة الجماعية وسط الكلمة أو آخرها هكذا .....﴿ويستغفرونه﴾ ﴿ولا تكونوا من المشركين﴾ الآيتين.

رابعا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن حكم الوقف على رؤوس الآي الجواز مطلقا عند أكثر أهل الأداء ومع ذلك نرى القارئ المغربي لا يميز لنفسه الوقوف عليها ولو في حالة الاضطرار، وفاء منه بما يعتقد في وقف الهبطي من اللزوم، ولذلك نراه يقف ماوقفه الشيخ الهبطي من رؤوس الآي ويصل ماوصله في حالة الاختيار، وفي حالة الاضطرار نراه يستريح على ما وقفه الهبطي من رؤوس الآي بالسكوت المطلوب في

الوقف وعلى ماوصله المبطي منها بالحركة<sup>(19)</sup> وهو لايشعر لعدم استنكار القراء لذلك في وسطه ويثته.

مثال ذلك قول القارئ في تلاوة قوله تعالى : ﴿ قد أفلح المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون، ﴾ بالسكون واقفا كما هو المطلوب منه، ثم قوله بعد ذلك ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ بالحركة واقفا مضطرا لتجديد نفسه وهو لا يبالي بما سكن وبما حرك من رؤوس الآيات في قراءته لأن ذلك في بيثته مستساغ غير مستنكر.

هذا وبما أن الغاية الأولى من الوقف هي الاستراحة والتنفس وأن غالب قراء المغرب اليوم يجددون النفس في محلات السكت التي يحدثونها في تلاوتهم برواية ورش — خصوصا عند المد المنفصل — كان لابد لنا من الإشارة الى الفرق بين معاني السكت والوقف والقطع والى مايجوز في كل واحد منهما وما لا يجوز وذلك في المبحث الموالي :

المبحث الثاني : في بيان الفرق بين معنى كل من القطع والوقف والسكت في عرف المتأخرين من أهل الأداء.

هناك تقارب شديد بين القطع والوقف والسكت في المعنى اللغوي العام لهذه الكلمات، ومن ثم لم يفرق بين مدلولاتها في الاستعمال اللغوي العام، وكذلك بقي هذا الاشتراك، بين معانيها في مجال الكلام، ومن أجل هذا الاشتراك الموجود بين معاني، قطع ووقف وسكت — كان الأوائل من القراء لا يبالون بأي فرق بينهما في الاطلاق وفي مجال القراءة، غير أن المتأخرين من هؤلاء لاحظوا الفوارق الدقيقة الموجودة بين مدلولاتها فأفردوا كل لفظة منها بمعنى خاص.

ومن الشواهد على اتحاد مدلولاتها عند المتقدمين من القراء مايلي :

أولا : ما ذكره السيوطي عن الشعبي قائلا : (إذا قرأت ﴿كل من عليها فان﴾ فلا تكست حتى تقرأ ﴿وبقي وجه ربك﴾ أراد فلا تقف فاستعمل مكانه فلا تسكت لعدم الفرق بينهما عنده<sup>(20)</sup>.

ثانيا : ما ذكره أبو عمر الداني من أن جماعة من الأئمة السالفين والقراء الماضين كانوا يستحبون القطع على الآي، أراد الوقف فعبر عنه بالقطع<sup>(21)</sup>

ثالثا : ما رواه أبو داود وصححه الحاكم من أن الرسول ﷺ كان يقرأ ويقطع



قراءته آية آية، يقول ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ثم يقف ويقول ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ ثم يقف<sup>(22)</sup>، استعمل القطع والوقف بمعنى واحد وهو الوقف في اصطلاح المتأخرين<sup>(23)</sup> رابعا : تسمية الأوائل ماثبت عن رسول الله ﷺ، بين تكبيرة الاحرام وقراءة الفاتحة في الصلاة بالسكت<sup>(24)</sup> مع أنها سكتة طويلة جدا أكثر من سكتة التنفس التي تعتبر هي الوقف في اصطلاح المتأخرين من كل هذه الشواهد تدل على أن القطع والوقف والسكت عند المتقدمين من القراء بمعنى واحد.

هذا معنى الثلاثة عند المتقدمين من أهل الاداء، وأما عند المتأخرين منهم فقد تميز ما بينها من المعاني وتخصص كل منها بحالة كما تقدم، ومن الشواهد على هذا التميز قول السيوطي تبعا لابن الجزري، فإن القطع عند المتأخرين وغيرهم من المحققين عبارة عن قطع القراءة رأسا، فهو كالانتهاء والاعراض عن القراءة الى حالة أخرى، وهو الذي يستعاذ بعده للقراءة المستأنفة، ولا يكون الا على أواخر السور أو على رؤوس الآي، لأن رؤوس الآي نفسها مقاطع.

ثم قال في تعريف الوقف الأخص<sup>(25)</sup> الوقف عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمانا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله ثم قال : وينبغي البسطة معه من فواتح السور، ويأتي في رؤوس الآي، وأواسطها، ولا يأتي وسط الكلمة، ولا في ما اتصل رسما، ولا بد أن يتسع وقته للتنفس سواء تنفس القارئ أم لا، وأما السكت فهو عبارة عن قطع الصوت زمانا هو دون زمان الوقف عادة من غير تنفس<sup>(26)</sup>

وقد تحقق معنى السكوت في الثلاثة كما رأيت، الا أن المتأخرين خصصوا كلا منها بحالة معينة من السكوت، وهذا التفصيل بين المدلولات الثلاثة هو الشائع فيما نظمه القراء المغاربة المتأخرون في فن التجويد، كصاحب الأقنوم والضياي والبدرابي الودغيري والتهامي بن الطيب الصحرابي، ونص ماورد في منظومة الأقنوم حول معاني الثلاثة عند المتأخرين ما يلي<sup>(27)</sup>

فصل وعند جل من تقدما	القطع والسكت لوقف علما
ولا يبردون بهما سواء	الا بقيقيد كما تراه
وهي عند المتأخرين	ومن عداهم محققين
فالقطع لانتهاء في القراءة	لفرض ينذهها وراءه

والوقف قطع الصوت عند الكلمة  
 يث التنفس بها اسكت وقف  
 والسكت قطع الصوت دون زمن  
 من فوقها (صه) وان شئت فمه  
 عن عادة بيبة واستأنف  
 الوقف ما فيه تنفس على

ونص ما قاله الضيائي في تعريف الوقف، ويؤخذ منه الفرق بينه وبين السكت والقطع بالمعنى ما يلي :

ووقفك قطع الصوت قل على كلمة  
 مع قصد الانتاف بالذي بعدها  
 ونص ما قاله البدرائي : في الفرق بين  
 حقيقة السكت مع الوقف بدت  
 زمان خروج النفس عادة اقلا  
 أو بالذي قبلها وفي النشر ذا امتلا (28)

فالسكت اقصر زمانا فادري  
 والسكت منه فهو بالزمان  
 والوقف بالطول وان لم يجر  
 وقل زمانه على المحدود  
 والسكت لم يبلغ لذا فاضح  
 قل باعتبار الطول والقصر جرت  
 من وقفنا وذا بطول يجري  
 وان تنفست به سنان  
 تنفس وليدر عم من يدر  
 تنفس مما سوى المجهود  
 نقب لقد بعض كضوء الفاضح (29)

ونص ما قاله التهامي بن الطيب، في الفرق بين الثلاثة عند المتأخرين ما يلي :

و هالك ما يحتاجه القاريء من  
 فالقطع قالوا فيه أعراضهم من  
 تقطع صوتك أو آخر الكلم  
 ليس بخارج ثم تعود  
 وهو الذي ارتضاه جل الناس  
 زمانا دون ما مضى ثم الرجوع  
 قطع وفرع به نص مستبين  
 قراءة رأسا والوقف هو أن  
 زمانا قدر نفس حرج ام  
 الى التلاوة وهذا الحد  
 وسكتهم قطعك للأنفاس  
 فورا لما يعدو للوقف فروع (30)

وقال أيضا في تعريف الوقف والسكت خاصة ما يلي :

والوقف قطع الصوت آخر الكلام  
 ثم الاعادة الى التلاوة  
 وضعا وقدره التنفس علم  
 وهذا حكمه والسكت دونه (31)

هذا ما استقر عليه اصطلاح المتأخرين من أهل الأداء في باب التفرقة بين معاني القطع والوقف والسكت، وهو العرف الذي شاع فيما نظمه المغاربة المتأخرون وبهذا نعرف أن التميز بين المعاني الثلاثة قد أصبح عرفا قارا يلزم اتباعه كل من تكلم أو ألف في

معاني القطع والوقف والسكت كالشيخ الهبطي وغيره، فلا يجوز لأحد أن يخالف هذا الاصطلاح بعد استقراره واشتباره إلا إذا بين سبب مخالفته له، فمراعاة هذا الاصطلاح هو المطلوب ممن وضع علامة (صه) رمزا للوقف في المصحف المغربي والمطلوب كذلك ممن دافع عن حكم وضع (صه) علامة على الوقف في أواخر السور في نطاق (رواية) ورش (بطريقة الأزرق) كابن الطيب الأكمه الصحراوي الذي سنذكر دفاعه عن وضع (صه) أواخر السور قريبا إن شاء الله.

هذا فلو عقدنا مقارنة بين ما تقرر في القواعد العامة للوقف حول هذه النقطة وبين ما عليه وقف الهبطي في البيئة المغربية — لا تضح لنا من أوجه مخالفة هذا الأخير للقواعد العامة ما يلي :

أولا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن القطع اعراض عن القراءة ولا يكون إلا على أواخر السور أو على رؤوس الآي لكن بما أن غالبية القراء بالمغرب يحفظون من غير فهم لما يحفظون أصبحوا لا يراعون في تلاوتهم أدب القطع لا من حيث مكانه المناسب له ولا من حيث مراعاة — له، لذلك نراهم يقطعون قراءتهم في المكان المناسب وغير المناسب، كما نراهم يقطعونها أحيانا بكلام أجنبي أو بمزاج أو بغير ذاك ثم يعودون إليها دون التعوذ جهلا منهم بأدب التلاوة والقطع مع.

ثانيا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن زمان الوقف أطول من زمان السكت، وتقرر استحسان البسمة معه في فواتح السور، ومع ذلك فقد أصبح الوقف في التلاوة المغربية كالسكت — في أواسط أحوالها — وكالوصل — في أسرع أحوالها، وأما البسمة معه في فواتح السور، فقد تركت نهائيا في التلاوة المغربية مع أنها مروية لورش، وهي (طريقة) أبي بكر الأصبهاني عن ورش، و(طريقة) الأزرق فيما رواه عنه ابن هلال، غير أن القراء المغاربة اقتصروا على ما اشتهر في (طريقة) الأزرق تقليدا للمصريين بل، يجمعون<sup>(32)</sup> بين السكت والوصل ولا يسمّلون إلا في السور المعروفة بالأربع الزهر، وبسملتهم هناك لغرض آخر غير التبرك بالبسمة، وهو الفصل بين شيئين متنافرين في نظرهم كمجاورة لفظة (الصبر) ـ ويل لكل همزة، وكمجاورة لفظة يومئذ لله ـ ويل للمطففين، ومجاورة لفظة المغفرة ـ لا أقسم بيوم القيامة، ومجاورة لفظة جنتي ـ لا أقسم بهذا البلد،

وفي موضوع تقرير هاتين العادتين في التلاوة المغربية مع بيان وجه ضعفها يقول الشيخ أبو الحسن الفهري الحصري الفاسي :

ولم أقرأ بين السورتين بمسلا      لو رش سوى ما جاء في الأربع الزهر  
وحجهم ليمن عندي ضعيفة      ولكن يقولون المقالة بالنصر (33)  
وفي بيان ضعف ذلك يقول الشيخ ابن بري التازي ما يلي :

وبعضهم بمسلا عن ضروره      في الأربع المعلومه المشهوره  
للفصل بين النفي والاثبات      والعبر واسم الله والوحدات  
والسكت اولى عند كل ذي نظر      لأن وصفه الرحيم معبر (34)

وفي عدم ثبوت ذلك نقلا يقول ولي الله الشاطبي المقرئ.

وبعضهم في الأربع الزهر بمسلا      لهم دون نص وهو لهن ساكت (35)

وفي ضعف ذلك أيضا يقول السيد محمد بن محمد بالعباس بنشقرون ما يلي : (فكل ماذكروه من التفرقة بين هذه السور، الأربع وبين غيرها من السور انما هو من اختيار بعض الشيوخ المتقدمين وليس (برواية) عن ورش، إنما المروى عنه هو الوجه الثلاثة المتقدمة في جميع السور، لا فرق عنده بين هذه السور الأربع وبين غيرها) (36)

ثالثا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن الوقف في اصطلاح المتأخرين غير السكت، كما ثبت ان (طريقة) الازرق عن ورش، وهي المتبعة في المغرب — السكت أو الوصل بين السورتين بدون بسمة، ومع هذا وذاك فقد تجاهل واضع علامة (صه) الفرق بين الوقف والسكت وسوى بينهما في المصحف المغربي، وذلك بوضع علامة (صه) أواخر السور، وهو يعلم انه محل السكت في الطريقة المتبعة بالمغرب، وأعظم من هذا اننا نجد بعض المقرئين المغاربة المتأخرين يستحبون هذا الوضع يدافعون عنه، ومن هؤلاء السيد محمد التهامي بن الطيب الصحراري في الآيات التالية :

وضع علامة الوقوف مطلقا	في ختم السور وكمن واقفا
لمقرأ النبي بالنبي	وجاء أيضا في وقف الهبطي
واقفت مصاحف الامصار	عليه والقري وفي الاعصار
لأنه لدى الفواصل ورد —	وهو تام عند القرأى السند
هذا لمن بمسلا فالهم لبتا	ولمن اعرض ولمن مكنا
والذي برواية الوصل استدل	برهانه اضمحل قطعا وبطل (37)

واستحسان صاحب هذه الايات لهذا الوضع — كما رأيت — مبني على اعتبار أواخر السور محلا التمام، من أعلى مراتب الوقف، الجائز، هذا بالإضافة الى انه محل الوقف السنني ووارد في تقييد الهبطي واتفقت عليه المصاحف المغربية في المدن والقرى من زمان بعيد، فانت تعلم ان هذه الحجج كلها غير كافية في تبرير وضع (صه) أواخر السور، مادام معنى السكت غير معنى الوقف مادامت (طريقة) الازرق هي وحدها المتبعة بالمغرب في حالة الافراد، ومادام قراء المغرب لايسلمون بين السور فعلا، (38)

رابعا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن الوقف يسع زمانه قدر التنفس، سواء تنفس القارئ او لم يتنفس، ومع ذلك نرى قراء المغرب — لاعتيادهم السرعة في التلاوة — لايستريحون لتجديد أنفاسهم في أماكن الوقف المعلومة، ومن ثم يضطرون الى تجديد أنفاسهم في أماكن أخرى، فتتج عن ذلك ان حرموا أنفسهم من الغاية المقصودة من الوقف، زيادة على ما يرتكبونه من المحظور بالتنفس في الاماكن الممنوعة، للايهام من جهة وقفهم على الحركة من جهة أخرى.

هذا وبعد أن عرفنا مما تقدم أن المكان المناسب الصالح للتنفس هو مكان الوقف لامكان السكت اصبح من المناسب هنا معرفة الاماكن الصالحة للوقف في القرآن الكريم، وعليه فلا بد لنا من الاشارة الى صلاحية الوقف على رؤوس الآي وعلى محل التمام والاشارة كذلك الى ماهو الافضل من المذهبين في الوقف بعد بيان جوازهما، والاشارة الى ذلك كله في المبحث الموالي ان شاء الله.

المبحث الثالث : في بيان ماهو الافضل من الوقفين هل هو السنني أم الأدائي مع بيان جوازهما معا،

ذكر محمد ابن علي بن يالوشة (39) وغيره نقلا عن ابن الجزري ان ابن مسعود رضي الله عنه قال : (الوقف منازل القرآن) فهذا المعنى صحيح سواء صحت به الرواية عن ابن مسعود ام لم تصح، لما تقدم عن ابن الجزري، من تعذر قراءة القرآن في نفس واحد، فالقارئ للقرآن لاحالة محتاج لاختيار الافضل من المنازل، فكما يتعين على المسافر أن يختار من المنازل ذات أمن وظل وماء فكذلك القارئ يتعين عليه أن يختار من الاماكن للوقف ما كان أجود من ناحية المعنى، وأن يراعي التناسب بين تلك الاماكن قربا وبعدا، فما هي إذن هذه المنازل وما هو المقياس الصحيح لتحديدتها واختيار الافضل منها.

هناك مذهبان في الوقف بهما تتحدد المنازل التي يستريح عندها القارئ أحدهما الوقف الذي يسمى سنياً، وثانيهما الوقف الذي يسمى أدائياً، فالسني هو الذي يلتزم رؤوس الآي لكونها فواصل القرآن. والثاني هو الذي يتحرى تمام اللفظ والمعنى على رؤوس الآي وعلى غيرها من الأماكن في القرآن. والمذهبان مستعملان معاً عند القراء وأن كان السني منهما أحب إلى الأئمة السالفين. وكان الأدائي أشهر عند القراء المتأخرين، فما هو السبب في اشتجار الوقف الأدائي عند الخلف مع استحباب الوقف السني عند السلف، وفيما يلي : جملة ما يذكر حول هذه النقطة.

أولاً : نقل ابن القيم (40) عن الزهري أن قراءة رسول الله ﷺ كانت آية آية، ثم قال بعد ذلك (وهذا هو الأفضل، الوقوف على رؤوس الآي وإن تعلقت بما بعدها. وذهب بعض القراء إلى أن تتبع الأغراض والمقاصد والوقوف عند انتهائها، واتباع هدي النبي ﷺ وسنته أولى، ثم قال ومن ذكر ذلك واستحسنه البيهقي في شعب الإيمان) ثانياً : ذكر السيوطي (41) أن سبب اختلاف السلف في عدد الآي هو أن الرسول ﷺ كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فإذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حيثئذ أنها ليست فاصلة».

ثالثاً : نقل الشيخ ناصر الدين الألباني (42) حديث أم سلمة رضي الله عنها عند أبي داود والترمذي فقال « كان رسول الله ﷺ يقرأ الفاتحة ويقطعها آية آية بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف، الحمد لله رب العالمين ثم يقف، الرحمن الرحيم ثم يقف » ثم قال الشيخ الألباني في التعليق عليه : رواه أبو داود والسهمي وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، ورواه أبو عمر الداني في كتابه (المكتفى) وقال لهذا الحديث طرق كثيرة وهو أصل في هذا الباب، ثم قال الداني وكان جماعة من الأئمة السالفين والقراء الماضين يستحبون القطع على الآيات وأن تعلق بعضهم ببعض

ثم قال الألباني معلقاً على كلام الداني : وهذه سنة أعرض عنها جمهور القراء في هذه الأزمان فضلاً عن غيرهم.

رابعاً : ذكر أبو عبد الله المسناوي (43) ناقلاً كلام السيوطي السابق ومعلقاً عليه (كان الرسول ﷺ يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فإذا علم محلها وصل للتمام، فيحسب السامع حيثئذ أنها ليست فاصلة ثم قال : والحاصل أنه ﷺ كان يقف بالوقفين ويعلمهم الأمرين، أي السكت والوقف، ولا ينافي الأول قول أم سلمة رضي الله عنها (كان يقطع قراءته) لأن السكوت الذي يتحقق به القطع حاصل إلا أنه أقصر من

شكوت الوقف، فحينئذ فالقراء غير مخالفين لعمل السنة، وهذا هو الظن بهم خلافا لمن غاب عنه هذا التوفيق كشرح الشمالك فنسبوا اليهم المخالفة.

يفهم من كلام الشيخ ابن القيم والشيخ الالباني ومما نسب لشرح الشمالك أن الوقف على رؤوس الآي سنة راتبة، وأن بعض القراء تعمدوا مخالفة هذه السنة واخترعوا لأنفسهم طريقة أخرى، في الوقف وسموها الوقف الادائي، وللتأكد من هذا الزعم ينبغي لنا التحقق من كون الوقف على جميع رؤوس الآي الكريمة، مرويا وسنة ثابتة راتبة.

إن غالب ما يستدل به من يزعم سنية الوقف على جميع رؤوس الآي أمران : الأول حديث أم سلمة الذي رواه أبو داود والترمذي والسهمي، كما تقدم، والثاني أثر الزهري الذي نقله ابن القيم في زاد المعاد، فحديث أم سلمة صحيح أخرجه الحاكم وصححه ووافقه عليه الذهبي، وأثر الزهري الذي عزاه ابن القيم إلى شعب الإيمان ضعيف لأنه مرسل والمرسل من أنواع الضعيف وخصوصا منها مراسيل الزهري.

هذا من ناحية سندنا الاثرين وأما من ناحية دلالتهما على مسألتنا هذه فمجملة لأن أم سلمة لم تزد على قولها (كانت قراءة رسول الله ﷺ ثم ذكرت كيفية قراءته للفتحة، وعليه فالحديثان لم يبدلا صراحة على أن الرسول ﷺ وقف على رؤوس كل الآي الكريمة، ولذلك ذكر السيوطي والمسنوي أن الرسول ﷺ وقف ووصل، وقف على رؤوس الآي. ووصل لبيان تمام المعنى، دون ما التزام منه ﷺ لهذا أو ذاك.

وإذا ثبت هذا عن رسول الله ﷺ فالقراء غير مخالفين لسنته في الوقف بل وقفوا ووصلوا لعلمهم أن وقفه ﷺ إنما كان للاعلام بتمام الآية، وأن وصله كان لبيان تمام المعنى، ولم يكن لاوصله ولاوقفه على سبيل الاستئذان، والا فلو كان على سبيل الاستئذان لروى عنه ذلك كما رويت عنه (الروايات) بجميع أوجهها على غاية من الاتقان والبيان المفصل وتناقلتها. الاجيال بالتواتر القطعي الى الآن.

ودفعا لمعنى الاستئذان عن الوقف على رؤوس الآي يقول الشيخ المسنوي : (منهم. أي المغاربة الأقدمون عدلوا عن الوقف النبوي لما نص عليه الأئمة من أن وقفه عليه السلام لم يكن منهم على جهة الالتزام.)<sup>(٤٤)</sup>

ومما يدل على أن الوقف على رؤوس الآي ليس سنة راتبة لازمة في الأداء أشياء، منها :

أولا مذكره القسطلاني نقلا على الجعبري قائلا (أن الجعبري تعقب — في كتاب الاختداء — الاستدلال بحديث أم سلمة على سنية الوقف على الفواصل بأنه لادلالة فيه على ذلك لأنه إنما قصد به اعلام الفواصل. قال وجهل قوم هذا المعنى فسموه وقف السنة، اذ لا يسن الا ما فعله ﷺ تعبدًا، ولكن هو وقف البيان،<sup>(45)</sup>

يلاحظ من كلام المسناوي والجعبري أن الوقف على الفواصل واقع من رسول الله ﷺ غير أنه لا ينبغي أن يعتبر سنة راتبة. وأما كلام الشيخ الالباني السابق فيفهم منه أنها راتبة مهجورة من طرف القراء المتأخرين، وقد سألت الشيخ الالباني يوم اجتمعت معه ؛ كيف فهمت من هذا الحديث تنصيب الوقف على كل آية آية فأجاب : بأن حديث أم سلمة سيق لبيان قراءة رسول الله ﷺ، كلها، ثم وقعت الفاتحة موقع التمثيل بالجزء على الكل من قراءته ﷺ.

ثانيا : ما ذكره المقرئ السيد محمد ابن عبد السلام الفاسي<sup>(46)</sup> من أن الرواية في الوقف على أعين الكلمات القرآنية نوعية لا شخصية، بمعنى أن الرواية بكل اشخاص الكلمات الموقوفة في القرآن لم ترد، وإنما وردت بالوقف على بعض الكلمات وقيس عليه البعض الآخر من نوعها، لأن هذا ليس من القياس المنهى عنه، والذي قال عنه الامام الشاطبي المقرئ.

ومالقياس في القراءة مدخل فدونك ما فيه الرضا متكفلا<sup>(47)</sup>

ولكن هو من القياس الجائر الذي قال عنه الشاطبي أيضا (واقتبس لتفضلا) وإنما جاز القياس في باب الوقف لكونه مرويا بالصلاحية وبالنوع، وإذا كان كذلك لم يكن له حكم القراءة في لزوم المتابعة والوقوف عند مقتضاها.

ثالثا : ما ذكره ابن عبد السلام الفاسي أيضا<sup>(48)</sup> قائلا (فتحصل ان كلا من الوقف والابتداء والوصل مروى بالنوع والصلاحية لا بالشخص، ولذلك كان الفاعل لشيء منهما مضطرا كان أو مختارا يجرى ما يفعله مما لا رواية فيه معينة مجرى نظيره الذي ثبت فيه الرواية، ثم إن الرواية مبهمة فيما وردت فيه اذ لا نجد لفظا تراعى فيه رواية واحد من الثلاثة ولو كان أول الحمد لله رب العالمين وآخر قل أعوذ برب الناس، لأن أول الفاتحة يسمل قبله فيحتمل أن يوقف على البسمة وأن لا يوقف، وآخر الناس يعمل فيه بعمل الحال المرتحل، لكن رؤوس الآي قد ورد فيها ذلك فيحمل ما يوقف عليه من غيرها عليها، ثم لا يكون ذلك من باب القياس المنهى عنه ولكن من القياس الجائر عند عدم النص والأداء والله اعلم.



وأبعا : ما ذكره ابن عبد السلام أيضا (49) قائلا : إذا كان هكذا كان لاجرح على من تتبع في وقفه ماعينه هذا المجتهد الذي اعتبر المعنى والاعراب فيما عينه محلا للوقف حسب ما أداه اليه نظره، ولا يلزمه ما يلهمج به من لم يدرك حقيقة الامر من مخالفة السنة، اذ ليست الفواصل سنة قائمة على ما سبق، وقول من سماها بذلك مبنى على التوقيف، وقد علمت ان لاتوقيف عن الرسول ﷺ في تعيين الآي، وانما مرجع معرفتها الى اجتهاد الامة، على أنه قد ورد عن النبي وأصحابه ما يؤذن بوجوب تعلم التمام كما يأتي ذلك :

خامسا : ما عبر به كل من أبي عمر الداني وأبي عمر البصري وابن القيم فيما تقدم. أما الداني فذكر عن الأئمة السالفين أنهم كانوا يستحبون القطع على الآي، وأما أبو عمر البصري (50) فقد نقل عنه أنه كان يعتمد الوقف على الآي ويقول هو أحب الي، وأما ابن القيم فقد عبر بقوله : واتباع السنة أولى.

إن ظاهر كلام هؤلاء جميعا يدل على جواز الوقف على غير رؤوس الآي وان استحبوا الوقف على رؤوسها، واعتبروه أولى وأفضل، لأن كلمة يستحبون وكلمة أحب وكلمة أولى مما عبر به هؤلاء لا تفيد منع الاخذ بالوقف الغير السني وانما تفيد أولوية الأخذ بالسني مع جواز الاخذ بالاداء.

سادسا لو كان الوقف على رؤوس الآي، سنة متبعة راتبه لنقل الينا ذلك بالتواتر كما نقل الينا سكتات حفص (51) الاربعة وسكتات ورش واخر السور وسكتات أبي جعفر يزيد ابن القعقاع على كل حرف من حروف فواتح السور، وسكتات حمزة في نحو الارض والآخر والايمن، وكما نقلت الينا وقفات الرسول ﷺ في الفاتحة ووقفات أخرى قيل أنها نبوية (52)

وعلى هذا فالوقف على رؤوس الآي ليس سنة ثابتة كما يظن ذلك شراح الشماثل والشيخ الالباني ومن ثم فلا لوم على من خالفه من القراء السبعة والشيخ الهبطي، على أن القراء الذين كانوا يراعون محاسن الوقف بحسب المعنى لم يلزموا أحدا بما رسموه لذلك من القواعد وعينوه من الأماكن، ولم يثبت عن أحد منهم النهي عن تعمد رؤوس الآي في الوقف، بل الثابت عن غالبيتهم جواز الوقف على رؤوس الآي، والابتداء بما بعدها جوازا مطلقا،

واذا ثبت أن الوقف على رؤوس الآي لم يكن مرويا بالشخص ولا كان المقصود بما روى منه الا لزام من جهة، وتبين القراء الذين كانوا يراعون محاسن الوقف بحسب

المعنى — لم يلزموا أحدا بما عينوه من الأماكن من جهة أخرى، عرفنا أن في الوقف رخصة موسعة وأن الأولى والأفضل في الوقف — الوقف على رؤوس الآي لكونها مقاطع وفواصل القراءان دون أن نعتبر القراء السبعة مخالفين لسنة القراء كما زعم ذلك من ذكرناه آنفاً، من شراح الشماثل والشيخ ناصر الدين الالباني وابن القيم.

وبناء على ما تقدم نعلم أن الأخذ بالوقف السني الادائي معاً جائز مع اعتبار الأخذ بالسني أفضل وأنه لا حرج على من ترك من القراء الوقف على رؤوس الآي الى محل التمام، وعلى نهج هؤلاء سار الشيخ الهبطي في تقييده الذي بين أيدينا وفي موضوع نفى الحرج والاثم عمن خالف شيئاً من أماكن الوقف سواء أكان وفقاً على رأس آية أو كان وفقاً على محل التمام، — يقول الشيخ السيد عبد الرحمن الفاسي :

والسكت قد قيد بالسمع وابن مجاهد روى الخزاعي  
جوازه في رأس الآي مطلقاً عنه لمقصد البيان اتسقا  
والوقف لا يخص بالسمع بل فيه إتمام المعاني راع (53)  
ويقول عبد السلام المدغري :

وذاك ليس بحرام يفتى ولا بمكروه ومؤثم اتى  
أعني مخالفة ما ذكرنا من أمر أو نهى على ما سطرنا (54)

ويقول السيد محمد ابن عبد السلام الفاسي :

ورابع الأقسام لابد بها يلي وذا حكم الاداء فاعلمنا  
أما بحكم الشرع فالكل مباح الا بقصد فساد لا بأساح  
وربما ادى الى الكفر بما يعقده في قلبه أخ العمى (55)

هذا وقد تمخض لنا هذا البحث عن عدة قواعد عامة نلخصها فيما يلي :

- أولاً : مدى صحة تسمية الوقف على رؤوس الآي سنياً.
- ثانياً: جواز الأخذ بوقف التمام مع اعتبار الأخذ بالسني أفضل.
- ثالثاً : تقرير غالب القراء جواز الوقف على الآي جوازاً مطلقاً.
- رابعاً: كون الوقف لازماً في حكم الاداء دون حكم الشرع.
- خامساً : انتفاء الحرج والاثم عمن خالف شيئاً من أماكن الوقف السائغة.
- سادساً: خطأ من اعتبر الوقف على رؤوس الآي سنة راتبة.

هذه خلاصة ما درج عليه أهل الأداء من قواعد الوقف السني والآدائي وبيان الأساس الذي بنى عليه الشيخ الهبطي تقييده للوقف في المغرب، وهي قواعد ثابتة مسلمة مشهورة ومع ذلك فالقراء المتأخرون في المغرب يخطئون أو يتجاهلون فيخالفونها، في قراءتهم، وفيما يلي أمثلة من مخالفة هؤلاء لما اشتهر من هذه القواعد أولاً اعتبارهم وقف الهبطي سنة لازمة وقد تقدم شاهد على ذلك في مبحث التعريف بتقييد وقف الهبطي في مقدمة الكتاب.

ثانيا : رفضهم الوقف على غير ما قيده الهبطي ولو كان رأس آية وقد تقدم شاهد على ذلك في مبحث تعريف الوقف والابتداء أنفا.

ثالثا : اعتقادهم خطأ من خالف شيئا من وقف الهبطي الشيء الذي جعلهم يضربون — على مخالفته — من كان صغيرا من المتعلمين ويؤنبون من كان كبيرا منهم

رابعا : اعتقاد البعض منهم أن وقف الهبطي كله وقف تمام جهلا منهم للفرق بين معنى الوقف التام<sup>(56)</sup> ومعنى مذهب التمام في الوقف<sup>(57)</sup>.

هكذا اتضح لنا من هذا البحث أن تسمية الوقف على رؤوس الآي سنة غير ثابتة بالنقل الصريح وأن الأخذ بكلا الوقفين جائز مع اعتبار السني أفضل من الآدائي وأن ما يظنه بعض من لأمعرفة له — في الوقف على رؤوس الآي أو محل التمام من اللزوم — لا دليل عليه وفيما يلي بحث لما يعتقده بعض الشيوخ الكبار من أهل هذا الفن حول الوقف الآدائي من ثبوته بالسنة والاجماع.

المبحث الرابع : في تحقيق ما يستدل به في الاحاديث والآثار على ثبوت أصل وقف التمام — بالسنة والاجماع.

قد عرفنا في المبحث السابع مدى ضعف تسمية الوقف على رؤوس الآي بالسني، وعرفنا خطأ الذين جزموا بسنية هذا الوقف — بناء على ما يدل عليه حديث أم سلمة وائر الزهري في نظرهم، واعتبروا — بناء على ذلك — استحسان وقف التمام تركا لهذه السنة.

وفي هذا المبحث نحاول ان شاء الله — أن نعرف مدى ضعف قول الشيوخ الذين زعموا أن الأصل في تعليم الوقف الآدائي ثابتة بالسنة والاجماع، لأن القول بسنية

الوقف الادائي كالقول بسنية الوقف على رؤوس الآي، فكلا القولين مجازفة مبنية على أحاديث بعضها واه من حيث سنده وبعضها مجمل من حيث دلالة،

ولكي يتضح للقراء الكرام حال ما استدل به بعض الشيوخ في هذا الباب — على سنية الوقف الادائي — لابد لنا من ذكر أقوال هؤلاء الشيوخ في الموضوع أولاً، ثم احصاء أدلتهم على ذلك ثانياً، ثم القيام بفحص أسانيدنا ودلالاتها على مسألتنا ثالثاً ثم اتباع ذلك لما يضعف دلالاتها على سنية وقف التمام، ويقوي في نفس الوقت دلالة حديث ابن عمر بالخصوص — على معنى الوقف عند حدود الله، أولاً ذكر أقوال الشيوخ الذين زعموا سنية الوقف الادائي.

شاع في كتب التجويد وكتب الوقف والابتداء المتداولة بين القراء أن أصل وقف التمام ثابتة بالسنة والاجماع، ومن الذين صرحوا بهذا السيوطي والنحاس والداني وابن الجزري. أما السيوطي فقد قال في الاتقان<sup>(58)</sup> «والاصل فيه ما أخرجه النحاس :....» ثم قال بعد أن ساق حديث ابن عمر : قال النحاس فهذا الحديث يدل على أنهم كانوا يتعلمون الأوقاف كما يتعلمون القرآن، وقول ابن عمر لقد عشنا برهة من دهرنا يدل على ذلك اجماع من الصحابة ثابت»

وأما الداني فقد نقل عنه ابن عبد السلام الفاسي، قوله<sup>(59)</sup> (هذا تعليم التمام من رسول الله ﷺ عن جبريل عن ميكائيل عليهما السلام).

وقال أيضاً عقب ذكره حديث ابن عمر : ففي قول ابن عمر دليل على ان تعليم ذلك توقيف من رسول الله ﷺ وانه اجماع من الصحابة رضوان الله عليهم ثم قال : أما القطع الكافي الذي هو دون التمام فمستعمل جائز وقد وردت السنة عن النبي ﷺ وثبت التوقيف عنه باستعماله وذكر شاهداً على ذلك حديث عبد الله بن مسعود الذي في الصحيحين قال : قال رسول الله ﷺ اقرأ علي ؛ قلت كيف أقرأ عليك وعليك أنزل الحديث ثم قال الداني عقبه (في ذلك دلالة واضحة على جواز القطع على الكافي، ووجب الاستعمال له<sup>(60)</sup>).

وأما ابن الجزري فقد قال في النشر<sup>(61)</sup> بعد ما ذكر حديث ابن عمر السابق، وكلام علي رضي الله عنه في الموضوع مانصه «ففي كلام علي رضي الله عنه دليل على وجوب تعلمه، وفي كلام ابن عمر برهان على أن تعلمه اجماع من الصحابة رضوان الله عليهم».

أولاً : ذكر جملة ما استدل به هؤلاء الشيوخ على سنية الوقف الادائي من الاحاديث والآثار.

هذه أقوال الشيوخ الاربعة في موضوع ثبوت أصل الوقف الادائي بالسنة والاجماع، وأما أدلتهم على ما زعموا فمعناها قول علي كرم الله وجهه، ونصه كما في الانتقان (62) (وعن علي في قوله تعالى : ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف)

ومنها حديث عبد الرحمان بن أبي بدرة، ونصه كما في المحادى (63) عن عبد الرحمان بن أبي بدرة عن أبيه أن جبريل عليه السلام أتى رسول الله ﷺ فقال اقرأ القرآن علي حرفاً، فقال ميكائيل : استرده فقال اقرأه علي حرفين فقال ميكائيل استرده حتى بلغ سبعة أحرف وقال كل شاف كاف، مالم يتختم بآية عذاب بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذاب.

ومنها حديث أبي بن كعب ونصه كما في المحادى : (64) عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال : اتينا رسول الله ﷺ فقال لنا إن الملك كان معي، فقال اقرأ القرآن بعد حتى بلغ سبعة أحرف، فقال ليس منها الا شاف كاف مالم تختم آية عذاب بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذاب،

ومنها حديث تميم الداري، نصه كما في المحادى (65) جاء رجلان الى رسول الله ﷺ فتشهد أحدهما فقال : من يقطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما، فقال رسول الله ﷺ قم واذهب، بش الخطيب أنت، قل ومن يعص الله ورسوله

ومنها حديث عبد الله بن مسعود الطائي في الصحيحين، ونصه : كما في المحادى : قال لي رسول الله ﷺ اقرأ علي قلت كيف اقرأ عليك وعليك أنزل، قال نعم إني أحب أن أسمع من غيري قال عبد الله فافتحت سورة النساء فلما بلغت الى قول الله تعالى : ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً﴾، قال فرأيت رسول الله ﷺ وعيناه تذرفان فقال حسبك (66)

ومنها حديث ابن عمر الذي أخرجه البيهقي في سننه، ونصه كما في الانتقان (والأصل فيه ما أخرجه النحاس قال : حدثنا محمد بن جعفر الانباري حدثنا هلال بن العلاء حدثنا أبي وعبد الله بن جعفر قالوا حدثنا عبد الله بن عمر الزرقي عن زيد بن أبي أنيسة عن القاسم بن عوف البكري، قال سمعت عبد الله بن عمر يقول : لقد عشنا

برهة من دهرنا وإن أحدنا لا يوتي الايمان قبل القرآن وتنزل السورة على محمد ﷺ فتتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده منها كما تتعلمون انتم القرآن اليوم، ولقد رأينا اليوم رجالا يوتي أحدهم القرآن قبل الايمان فيقرأ ما بين فاتحته الى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زجره ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه(67)

ثالثا : فحص أسانيد ودلالات هذه الأحاديث والآثار بهذه الاحاديث تمسك الشيوخ الاربعة في اثبات سنية الوقف الادائي ولاظهار الحق في هذه المسألة يجب علينا أن نفحص أسانيد هذه الاحاديث، ودلالاتها على ما زعم هؤلاء الشيوخ واحدا واحدا.

أ — حديث علي، أما أثر على رضي عنه فهو خال من أي سند اليه ومحمتمل الدلالة بين أن يكون قصد به الوقف على رؤوس الآي أو الوقف على محل التمام، ومن ثم لا يصح لأحد أن يستدل به على ثبوت سنية الوقف الادائي

ب — حديث عبد الرحمان بن أبي بكرة، وأما حديث عبد الرحمان فهو حديث ضعيف السند، أخرجه الامام أحمد في مسنده (68) لكن في سنده على بن زيد بن جدعان وهو ضعيف، فالحديث على هذا ضعيف ومع ضعفه من هذا الطريق فله شاهد يتقوى به من حديث أبي بن كعب الآتي :

ج — حديث أبي بن كعب، وأما حديث أبي فسنده صحيح أخرجه أبو داود (69) في سننه بسند رجال ثقات خرج لهم في الصحيح وسمع بعضهم من بعض وعلى هذا فالحديث صحيح السند ومقو للذي قبله من ناحية السند لكن من ناحية دلالاتهما سنية الوقف الادائي غير واضحة، لأنهما مجملان، ومع ذلك فقد فهم منهما الامام الداني أن تعليم وقف التمام كان من رسول الله ﷺ عن جبريل وعن ميكائيل، وأكد فهمه من الحديث الآتي : تميم الداري :

د : حديث تميم الداري، وأما حديث تميم الداري فهو حديث صحيح من ناحية السند أخرجه مسلم في صحيحه (70) غير أن دلالاته على معنى الوقف بعيدة، فقد حوله شراح مسلم على استبشاع الاضمار في محل الاظهار وحمله القراء على استبشاع الوقف على قوله (ومن يعصهما) وعليه فلا يصح لأحد التمسك بالاحاديث الثلاثة على مسائلنا للاجمال والضعف للذين في دلالة الاولين منها، وللاحتمال في دلالة الثالثة منها.

هـ — حديث عبد الله بن مسعود، وأما حديث بن مسعود فحديث صحيح من ناحية السند لأنه مخرج في الصحيحين غير أن دلالاته على سنية الوقف الكافي كما

يزعم الشيخ الداني، بعيدة جداً، بل دلالة على جواز الوقف على رؤوس الآي أقرب لأن قول الله (شهيدا) رأس آية، وهو المكان الذي سكنت عليه بن مسعود بأمر الرسول ﷺ غير أن الشيخ الداني جعل (يومئذ) بعده متعلقا به، واعتبره لذلك محل الكفاية واعتبر (حديثا) بعده محل التمام (71). وأما حديث عبد الله بن عمر فحديث ضعيف من ناحية السند أخرجه البيهقي في سننه (72) لكن في سنده رجلان ضعيفان هما القاسم بن عوف البكري وهلال بن العلاء. أما الأول فقد قال فيه أبو حاتم مضطرب الحديث وضعفه النسائي وابن معين، وأما الثاني فقد قال فيه النسائي روى أحاديث منكورة عن أبيه، لا أدري الريب منه أم من أبيه هذا من ناحية سنده. وأما من ناحية دلالة على معنى الوقف الاصطلاحي فبعيدة جداً، ومع ذلك، وهم كل من النحاس والداني وابن الجزري والسيوطي، وزعموا أن المقصود بقول ابن عمر «وما ينبغي أن يوقف. عنده منه» هو الوقف الاصطلاحي، وليس الأمر كذلك، بل الذي يفيد كلام ابن عمر هو معنى الوقوف عند حدود الله وأما غير ذلك مما زعمه الشيوخ الأربعة فضعيف جداً، والدليل على ذلك أمور، منها :

أولاً : أن الصحابة لو كانوا يتعلمون من رسول الله ﷺ شيئاً من الأوقاف الاصطلاحية المعينة لنقلت إلينا بالتواتر كما نقلت إلينا (القرآت) بجميع أوجهها، ولقيد الوقف بالسمع كما قيد السكت بالسمع، ولما لم يقع شيء من ذلك دل على أن الوقف الادائي ليس بسنة.

ثانياً : إن سياق هذا الحديث نفسه صريح في معنى الحلال والحرام والوقوف عند حدود الله، فقد ورد في آخر قوله : (ولقد رأينا اليوم رجالاً يوتئ أحد القرآن قبل الايمان، فيقرأ ما بين فاتحته الى خاتمته ما يدري أمره ولا زجره ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه).

ثالثاً : إن ابن عمر لا يصح أن يتأسف لعدم معرفة ذلك الجيل — لأماكن الوقف في القرآن — وهو الجيل الذي تخرج من مدرسة بن مسعود وعثمان وأبي رضىوان الله عليهم جميعاً، وإنما يتأسف لقلّة وقوفهم عند حدود الله، بالنسبة للاستقامة التي أدرك عليها الصحابة الذين كانوا يتعلمون القرآن والعلم والعمل به في آن واحد كما ورد ذلك في حديث أبي عبد الرحمن السلمي قال حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود أنهم كانوا إذا تعلموا من رسول الله ﷺ لا يتجاوزون عشر آيات فكانوا يتعلمون القرآن والعلم والعمل جميعاً. (73)

رابعاً : ما ذكره المقرئ السيد محمد بن عبد السلام الفاسي (74) ونصه (وانظر لم لا يقال إن بن عمر لم يرد الوقف الذي هو قطع الصوت زماناً، وإنما أراد الانتهاء عن مجاوزة الحد كما قال في الرسالة : ووقفوا عندما حد لهم) ثم قال بعد ذلك : فأنت ترى النحاس والداني وابن الجزري والسيوطي اتفقوا على أن المراد بالوقف من قول عبد الله بن عمر — الوقف الذي هو قطع الصوت فنظرهم اعلى، ثم قال بعد ذلك : فعلى تسليم ذلك لهم فلم لا يكون المراد قطع الصوت على رؤوس الآية لا على محل التمام» هكذا أضاف ابن عبد السلام الفاسي الى احتمال قول ابن عمر بالوقوف على حدود الله — احتمالاً آخر هو أن يكون المراد به الوقوف على رؤوس الآي على محل التمام، والاحتمال الاول والثاني كلاهما يضعف ما ذهب اليه الشيوخ المذكورون من ثبوت سنية وقف التمام.

خامساً : ما ذكره على بن سلطان القاري (75) ونصه (ولا يخفي أن قوله — اي ابن عمر — وما ينبغي أن يوقف عنده منها لا يبعد أن يراد به الآيات المتشابهة في معناها، فليس في الحديث نص على الوقف المصطلح عليه).

قد رأينا فيما تقدم أن كل الاحاديث التي استدلت بها من يزعم سنية الوقف الأدائي ساقطة إما من حيث ضعف أسانيدھا وإما من حيث دلالاتھا على غير ما قصدوه منها، وعليه فلا نص على ما يزعمون من الاحاديث الثابتة الصريحة.

ويزيدنا يقيناً بعدم وجود هذا النص الصريح في مسألتنا قول الفقيه المحدث ابن العربي المعافري (76) ونصه : (فقد تبين — وهي المسألة الثانية — جواز الوقف في القراءة في القرآن قبل تمام الكلام، وليست المواقف التي تنزع بها القراءة شرعاً عن النبي ﷺ مروياً وإنما أرادوا به تعليم الطلبة المعاني، فإذا علموها وقفوا حيث شاءوا، ثم قال هذا رأي فيه، ولا دليل على ما قالوه بحال، ولكنني أعتمد الوقف على التمام كراهية الخروج عنهم.»

هذه جملة ما استدلت به من يزعم سنية الوقف الادائي، وقد سقط الاستدلال بها كما رأيت وأما ما يستدل به على أهمية الوقف من حيث هو دون اعتباره ثابت بالسنة او الاجماع فأشياء.

أولاً : قول ابن الانباري (77) ونصه كما في الاتقان : من تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء.

ثانياً : قول النكزاي (78) ونصه كما في الاتقان أيضاً باب الوقف عظيم القدر



جليل الخطر، لأنه لا يتأتى معرفة معاني القرآن واستنباط الأدلة الشرعية منه الا بمعرفة الفواصل.

ثالثا : قول بن الجزري (79) ونصه كما في النشر : لما لم يمكن القارئ أن يقرأء السورة أو القصة في نفس واحد، ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل بل ذلك كالتنفس وسط الكلمة — وجب حينئذ اختيار مكان التنفس والاستراحة، وتعين ارتضاء ابتداء بعده وتحتم ألا يكون ذلك مما يُحِيلُ المعنى ويخل بالفهم.

رابعا : قول شهاب الدين القسطلاني (80) ونصه كما في لطائف الاشارات : (فاعلم أنه انما يتوقف هذا العلم على معرفتهما — أي الوقف والابتداء — لأنه لما كان من عوارض الانسان النفس اضطر القارئ الى الوقف، وكان للكلام بحسب المعنى اتصال يقبح معه الوقف وانفصال يحسن معه القطع فاحتيج الى قانون يعرف به ما ينبغي من ذلك)

جميع هذه الاقوال صالحة للرد على من يزعم سنية الوقف الادائي لأنه ليس فيها دعوى بأن أصل الوقف الادائي ثابت بالسنة والاجماع، بل الذي يدل عليه قول ابن الجزري والقسطلاني وكذا قول ابن العربي هو أن الاصل في الوقف الاضطرار ومراعاة المعنى الجيد.

وعليه فيمكن لنا أن نقول بناء على كل ما تقدم أن القول بأن أصل الوقف الادائي ثابت بالسنة والاجماع قول ساقط، وأن الاصل في الوقف من حيث هو باضطرار النفس من جهة ومراعاة قانون اللغة العربية في كيفية النطق به ثم مراعاة المعنى الجيد في تعيين مكانه بالاجتهاد من جهة أخرى. أما اضطرار النفس فمرجعه الى ان القارئ بطبيعته لا يقدر أن يستمر على القراءة مدة طويلة دون تجديد نفسه، ومن أجل تجديد النفس قرر جمهور أهل الاداء الوقف الحسن دون الابتداء بما بعده وقرر أقلهم حتى الابتداء بما بعده كما تقدم في كلام السجا وندي وابن العربي.

وأما قانون اللغة العربية فيجب أن يخص كيفية الوقف في مكانه سواء اكان القارئ مضطرا أو مختارا، وقد سبق بيان وجوب مراعاة هذا في كلام ابن الجزري وابن عبد العزيز الهلالي في مبحث تعريف الوقف والابتداء

وأما الاجتهاد فمرجعه الى اجتهاد علماء الاداء في تعيين أماكن الوقف السائغة كل على حسب ما أداه اليه اجتهاده، وقد سبق في كلام ابن العربي ما يدل على أن مقصود القراء منه هو تعليم الطلبة المعاني فاذا علموها وقفوا حيث شاءوا.

هكذا اسفر لنا هذا المبحث عن ضعف ما ذهب اليه الشيخ الداني ومن معه من سنية الوقف الادائي، واتضح للقراء الكرام أن الأصل في الوقف مراعاة النفس مع مراعاة المعنى الجيد كما تبين لهم أن قول من يدعي سنية الوقف الادائي شذوذ كشذوذ من يدعي سنية الوقف على رؤوس الآي،

هذا واذا قارنا بين ما أسفر عنه هذا البحث وبين ما عليه وقف الشيخ الهبطي ببلدنا المغرب — امكن لنا أن نرد على زعم طائفتين من جهلة القراء بالمغرب : زعم الطائفة التي تزعم سنية وقف الهبطي ولزوم اتباعه في الاداء، وزعم الطائفة التي تزعم أن وقف الهبطي كله من الوقف التام جهلا منهم للفرق بين السنة الشرعية الراتبية وبين السنة اللغوية وجهلا منهم كذلك للفرق بين معنى الوقف التام وبين معنى وقف التمام الذي بنى عليه الشيخ الهبطي، تقييده، فالوقف التمام يقابله الكافي والحسن والقيح ومذهب التمام في الوقف يقابله مذهب البيان على رؤوس الآي.

وأخيرا فمما يمكن الاستدلال به على عدم سنية الوقف من حيث هو — تعدد مذاهب القراء السبعة ومرونتها في باب الوصل والوقف والابتداء، ومن أجل الاطلاع على اختلاف هذه المذاهب وعلى عدم لزوم أي منها في الاداء استحسنت الإشارة إليها في المبحث الموالي.

المبحث الخامس : في ذكر مذاهب القراء السبعة في الوقف والابتداء ومرونتها في باب الأداء.

لما كان القارئ للقرآن يقرؤه باحدى (الروايات) الثابتة وكان عند قراءته انما يلتزم (رواية) واحدة الا في حالة الجمع بالسبع أو العشر — كان لزاما عليه أن يعرف الاصل الذي اختاره إمامه في الوقف، لأنه من ضوابط (روايته) وحتى لا يخالفه في ذلك فيحكي عنه خلاف ما هو معروف عنه، خصوصا في الوقفات التي لها علاق بأوجه (القرآت) كالتي خالف فيها نافع ابن كثير<sup>(81)</sup> والتي اختلف فيها القراء السبعة فيما بينهم وصلا ووقفا، وعندني من هذا النوع منظومة السيد عبد السلام المصغري<sup>(82)</sup>

المسماة (نهج الهداية) وهي منظومة على نهج حرز الاماني للشاطبي من حيث استعمالها الإشارة الى الشيوخ بواسطة الرموز، وعندني أيضا من هذا النوع منظومتان للسيد ادريس المنجرة احدهما سماها (الارشاد)، في وقف السبعة ووصلهم والثانية سماها (التكميل) في وقف الثلاثة والمنظومتان توجدان في المجموع رقم 105 في الخزانة الملكية

بالرباط ص 133 وص 150.

من أجل هذا تتأكد معرفة مذاهب القراء السبعة في الوقف والابتداء مع العلم أن التزام مذهب أي إمام — في الوقف خارج ما كان منه من قبيل هذه الوقفات المنصوصة — ليس بلام للقاء لزوم الرواية له، لأن (الرواية) سنة منقولة عن رسول الله ﷺ والوقف والابتداء اختيار شخصي مبني إما على تعمد رؤوس الآي وإما على تمام المعنى.

ولتأكد معرفة هذه المذاهب على القارئ يقول ابن الجزري في النشر (لا بد من معرفة أصول مذاهب القراء الأئمة في الوقف والابتداء ليعتمد في قراءة كل إمام على مذهبه وطريقته) (83)

وقد اختلف القراء في باب الوقف والابتداء اختلافا يدل أولا على مرونة مذاهبهم في الوقف، ويدل ثانيا على أن الوقف لم يكن عندهم من جنس (الرواية)، والا لما صح لاحد منهم أن يختار ما استحسنه من الوقوف، ولنقلوا إلينا وقفا معينة ثابتة بالتواتر كما نقلوا إلينا جميعا أوجه (الروايات) بغاية الضبط والاتقان، ومذاهب هؤلاء القراء في الوقف كما يلي حسب ما في المحادى لابن عبد السلام الفاسي، (84)

أولا : مذهب الامام نافع، فقد كان يراعي محاسن الوقف بحسب المعنى كما ورد عنه النص بذلك،

ثانيا : مذهب الامام ابن كثير فقد روى عنه أنه كان يقول : إذا وقفت في القرآن على قوله تعالى : ﴿ وما يشعركم ﴾ وعلى قوله تعالى : ﴿ إنما يعلمه بشر ﴾ وعلى قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ لم أبال بعدها وقفت أم لم أقف، وهذا يدل على أنه كان يقف حيث ينقطع نفسه، وروى عنه أبو الفضل الرازي أنه كان يراعي الوقف على رؤوس الآي مطلقا، ولا يعتمد في أوساط الآي وقفا سوى هذه الثلاثة، (85).

قلت و(رواية) الرازي أوضح وأنسب لمقام ابن كثير من أن يقصر اهتمامه على ثلاث وقفات دون ما نسب، وأمثالها في القرآن كثير.

ثالثا : مذهب أنى عمر البصري، فقد روى عنه أنه كان يعتمد الوقف على رؤوس الآي ويقول هو أحب إلى، وذكر عنه الخزازي أنه كان يطلب حسن الابتداء كما ذكر عنه الرازي انه كان يطلب حسن الوقف.

وهذه النقول تدل على أن أبا عمر كان يأخذ بالمذهبيين في الوقف وبالتالي تدل

على أن الجمع بين المذهبين في الوقف جاز عنده وعند غيره، لانه لاتعارض بين طلب حسن الوقف على رؤوس الآي وعلى غيرها من الأماكن السائغة.

رابعا : مذهب الامام عاصم فقد ذكر عنه الرازي أنه كان يطلب حسن الابتداء، وذكر الخزاعي ان عاصما والكسائي كانا يطلبان الوقف حيث يتم الكلام.

خامسا : مذهب الامام حمزة فقد اتفقت الرواية عنه أنه كان يقف عند انقطاع النفس، فقبل لأن قراءته التحقيق والمد الطويل فلا يبلغ نفس القاريء من أجل ذلك إلى محل التمام أو إلى محل الكفاية.

وقال ابن عبد السلام الفاسي، معلقا على هذا : «وعندي أن ذلك من أجل كون القرآن عنده كالسورة الواحدة فلم يكن يعتمد وقفا معينا ولذلك أثر وصل السورة بالسورة، فلو كان من أجل التحقيق لأثر القطع على آخر السورة، وأما الباقيون من القراء فكانوا يراعون حسن الحالين وقفا وابتداء، كذا حكى عنهم الرازي والخزاعي رحمهما الله» (86).

ونقل الجعبري (87) عن الاعوازي أن الوقف عند نافع وابن كثير وابن عامر حيث يتم الكلام، وعند عمر وعاصم حيث يحسن، وعند حمزة حيث يقف.

قلت وهذا قريب مما قبله وكل ما يدل عليه هذا الاختلاف هو مرونة مناهج هؤلاء الأئمة في الوقف وعدم لزوم شيء منها بعينه.

وذكر السيوطي في الاتقان الخلاف على وجه آخر فقال (لأئمة القراء مذاهب في الوقف والابتداء فنافع كان يراعي تجانسهما بحسب المعنى، وابن كثير وحمزة حيث ينقطع النفس واستثنى ابن كثير ﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ ﴿وما يشعركم﴾ ﴿إنما يعلمه بشر﴾، فيعتمد الوقف عليها، وعاصم والكسائي حيث يتم الكلام وأبو عمر البصري يعتمد رؤوس الآي ويقول هو أحب إلى.

هذه مذاهب القراء ولم ينقل عن أحد منهم أنه التزم وقفا معينا غير الوقوف القليلة المنصوصة عن كل واحد منهم، والسبب في نقل تلك الوقوف عنهم والالتزام بها اختلافهم في أوجه القراءات) وقفا ووصلا، يستنتج مما تقدم أن غالب القراء كانوا يعتمدون الوقف على حسب تمام المعنى، ومع ذلك فلم يكن هناك كما يدل على أن أحدهم التزم بوقوف معينة في كل كلمات القرآن، بل طرق الأداء بالنسبة اليهم كانت على غاية من المرونة في الوقف، وليست كما يظن الذين افوا الأداء بوقف الهبطي خاصة،

وقوفا معينة منضبطة لازمة صارمة،

هذا فكلما اختلف القراء السبعة في مذاهب الوقف اختلف العلماء الذين ألفوا في تقييد الوقف بالخصوص، فقد كانت أنظارهم تختلف كل الاختلاف في تعيين بعض الوقوف لاختلاف الملاحظ الاعرابية والبيانة التي يعتمدونها في تعيين كل وقفة، ومن هؤلاء المقلدين أبو عبد الله الهبطي، الذي اتبع تقييده في التلاوة (رواية ورش) عن نافع حسب الاخذ من (طريق) الازرق بالمغرب، فقد بنى الشيخ الهبطي وقفه على مذهب التمام — مذهب امامه نافع — وراعى اتباعه في الوقفات التي لها صلة بأوجه القراءات وخالفه في غير ذلك مما لا يلزم اتباعه فيه وان لم يصرح لنا الشيخ الهبطي، بذلك فيما عرف من آثاره.

ومخالفة الهبطي لامامه في هذا المجال إنما كانت منه لأن الوقف في عموم اجتهادي، بحيث يباح لكل أن يجتهد في تقييده لأماكن الوقف القرآني، حسب ما أدى اليه اجتهاده، ما دام لم يؤد ذلك الى ضعف في بلاغة القراءان او افساد في معناه، وفي موضوع لزوم معرفة مذاهب القراء السبعة في الوقف يقول السيد عبد الرحمان الفاسي.

فصل ولا بد له أن يعرف	أصل أمامة إذا ما وقف
فنافع راعى محاسن الوقوف	والابتدا بحسب المعنى الموصوف
وابن كثير حيثما ينقطع	نفسه الا امسورا تقطع
يعلم تأويله الا الله ثم	بشر النحل وما يشركهم
وقيل في رؤوس الآي مطلقا	لا وسطا سوى منها ما سبق
رؤوسها البصري وقيل اعتمادا	حسن وقف وروى حسن ابتدا
وعاصم حسن ابتداء راعى	له وعنه ذكر الخزاعى
مع الكسائي حيث ما تم الكلام	وحمة عند انقطاع النفس رام

ومن خلال ما سبق عرفنا أن مذاهب القراء السبعة في الوقف مختلفة كل الاختلاف وان الوقوف المنصوصة عنهم واللازمة — لصلتها بأوجه القراءات — قليلة معدودة — وأن المؤلفين في تقييد الوقف هم أيضا مختلفون فيما رسموه من الوقوف بناء على جودة المعنى، وهذا كله إن دل على شيء فانما يدل على جواز مخالفة وقف الشيخ المتبع في (الرواية) ومن ثم خالف الهبطي، غيره فيما قيد باجتهاده، وليس في ذلك حرج عليه أو على غيره ما دام يحتوي الوقف الجائز، المستساغ في حالة الاحتياط.

وعليه فالغاية من معرفة أصول مذاهب القراء السبعة في الوقف، ليس التزامها التزاماً مطلقاً، بل الغاية مراعاتها في الحكاية عنهم حتى لا ينسب اليهم ما ليس لهم في الواقع، وفوق هذا فإن أحداً لا يلزمه أن يقلد في باب الوقف والابتداء، وإنما الذي يلزم القارئ هو أن يختار لهما أجود الأماكن، وبهذا يتبين لنا أن خروج الشيخ الهبطي عن مذهب الامام نافع — المتبع في بلده في غير ما هو منصوص عنه في الوقف — غير محظور وأن خروج واضعي علامة (صه) أواخر السور في نطاق ما روي عن (طريق الأزرق) عن ورش عن نافع — مع سكوته عن بيان وجه ذلك الخروج — محظور وأن ما اعتقده بعض المتأخرين من قراء المغرب من وجوب الأخذ بوقف الهبطي دون ما سبب — جهل منهم وغفلة.

بعد أن عرفنا مما سبق أن الذي يلزم القارئ — في باب الوقف — هو اختيار أجود الأماكن له، ينبغي أن نعرف أيضاً أن هذا الاختيار ليس في استطاعة كل واحد من القراء، لذلك يسر لهم بعض علماء الأداء التلاوة بتقييد أماكن الوقف، ولكي نقف على مدى هذا التيسير يحسن الإشارة إلى مناهج بعض الذين قيدوا الوقف القرائي، في المبحث الموالي :

**المبحث السادس :** في بيان مناهج الذين ألفوا في تقييد وقف القرآن إما بواسطة الشرح وإما بواسطة الرمز.

عالج أحكام الوقف علماء كثيرون من النحاة والمجودين، وتركوا لنا من التراث العلمي ما يكفي لبيان كل غلط أو تحريف في المقاطع القرائية، ومعلوم أن غاية كل من النحاة والمجودين من الوقف، هو حصر أوجه التغير الذي يطرأ على أواخر الكلمات من أجل الوقف : إلا أن النحاة تكلموا على كل الأوجه الجائزة في اللسان العربي، بينما اقتصر أهل الأداء على الأنواع الواقعة على لفظ القرآن (بالقراءات) المتواترة.

وقد أحصى ابن عبد السلام الفاسي (88) من هذه الأوجه بضعة عشر وجهاً. وقال أبو محمد بن السداد المالقي في شرح التيسر (89) اعلم أن الوقف في كلام العرب على أوجه متعددة، والمستعمل منها عند القراء ثمانية أوجه، وهي: السكون، والروم، والاشتمام، والابدال، والنقل، والحذف، واثبات ما يحذف في الوصل آخر الاسم المنقوص والحقاء السكت.

ونقل ابن عبد السلام عن ابن الجزري ما في النشر (90) فقال : المستعمل منها

تسعة وسرد هذه الثمانية وزاد عليها الادغام في نحو ما قرأ لحمزة وهشام وهو في الواقع ليس من أوجه التغيير الناشئ عن الوقف.

وعلى هذا العدد جرى ابن الطيب الاكمه الصحراوي في قوله : (91)

الوقف للقراء عند الناس	تسعة أقسام بلا التباس
السكون والروم كذا الاشمام	والنقل والبدل والادغام
والحذف والاثبات والالحاق	جميعها نقله الحذاق

هكذا تناول كل من النحاة والمجودين، الوقف من حيث كيفية النطق به كل في دائرة اختصاصه. وأما العلماء الذين أفردوا الوقف القرآني بالتأليف فقد تناولوا أحكام الوقف من حيث تتبع الكلمات القرآنية وصلاحياتها للوقف أو عدم صلاحيتها له، بناء على جودة المعنى، فمن هؤلاء من قيد أماكن الوقف في القرآن بواسطة الشرح (92) والبيان العلميين، ومنهم من قيدها بواسطة الرموز (93) وهذا النوع الأخير من المقيدين هو مقصودنا بالذات في هذا الباب.

أما أشهر من أفرد الوقف القرآني بالتأليف فأبو جعفر النحاس وابن الانباري، والداني، والعماني، والسجاوندي، والتكرائي، والاشموني، وأبو يحيى زكرياء الانصاري وغيرهم، وأقدم هؤلاء جميعاً فيما نعلم هو شيبه ابن نصاح (94) مولى أم سلمة رضي الله عنها وأحد تابعي التابعين بالمدينة المنورة وأحد شيوخ الامام نافع قدوة أهل المغرب، في (القراءة).

وأقوى هؤلاء تأثيراً في المدرسة المغربية قبل الشيخ الهبطي — أبو عمر الداني، وأشهر تأليفه في الوقف القرآني (المكتفى) في معرفة الوقف التام والكافي (95).

وأما الذين قيدوا أماكن الوقف في المصحف بواسطة علامات ورموز فمنهم اللجان التي أشرفت على تحقيق المصاحف المطبوعة في عصر الطباعة برواية حفص، كاللجنة التي ترأسها شيخ المقارئ بالديار المصرية محمد ابن علي حلف، الحسيني — لتحقيق مصحف فؤاد الأول، سنة 1332 هـ (96) واللجنة التي عينتها الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى، وأفغانستان سنة 1388 هـ (97) واللجنة التي عينها ديوان الأوقاف ببغداد سن 1391 هـ واللجنة التي أشرفت على تحقيق مصحف مكة برئاسة السيد عبد الفتاح القاضي 1395 هـ

ومن هؤلاء الشيخ عبد الجواد البنغازي الذي حقق مصحف ورش التونسي،  
الذي أشاره صاحب مطبعة المنار بتونس سنة 1365 هـ<sup>(98)</sup>

ومنهم أيضا السيد مصطفى بقدروغلي الذي حقق مصحف تركيا سنة 1309 هـ

وأقدم هؤلاء جميعا — فيما نعلم — الشيخ محمد بن أبي جمعة الهبطي الذي  
نسب اليه تقييد الوقف في المصحف المغربي، بالقرن العاشر الهجري ومصاحف المغرب  
جميعا مظهرها لتقييد الهبطي<sup>(99)</sup> وأقدم منه الصغير شيخ ابن غازي

كل هؤلاء قيدوا الوقف بواسطة الرموز وشرحوا رموزهم وبينوا المقصود منها باستثناء  
الشيخ الهبطي منهم والشيخ عبد الجواد البنغازي، وكلاهما ترك البيان في نطاق ما أحدث  
في مصحف ورش من رموز.

وإذا نظرنا الى منهاج هؤلاء المقيدين جميعا وجدناه اما على شكل تقييد الوقف  
بواسطة الشرح والبيان ضمن كتب خاصة واما على شكل تقييده بواسطة رموز متعددة  
مشروحة موضوعة على الكلمات الموقوفة في المصحف نفسه، وانفرد الشيخ الهبطي من  
بين هؤلاء جميعا بمنهاج ثالث، وهو الاختصار على رمز واحد — في تقييد الوقف —  
والسكوت عن بيان غايته منه.

فمنهاج هؤلاء رغم تعددها في الشكل — متحدة في الغاية فهي متعددة بالنسبة  
لعدد ونوع الرموز المستعملة لتقييد الوقف عند هؤلاء ومتحدة في تعيين الأماكن  
الصالحة لهذا الوقف وفي كونها مشروحة عند الجميع الا من استثنينا هم قبل، وعليه فلو  
قارنا بين صنيع هؤلاء جميعا وبين صنيع الشيخ الهبطي لوجدنا منهاج الشيخ الهبطي  
قاصرا عن منهاج هؤلاء من عدة وجوه :

أولا : كونه منهاجا مقتصرًا على استعمال رمز واحد، والرمز الواحد لا يفيد ما  
تفيده الرموز المتعددة من بيان مراتب الوقف زيادة على تقييد أماكنه..

ثانيا : كونه رمزا مسكوتا عنه، فلم يبين صاحبه غايته منه، لا في داخل  
المصحف ولا في خارجه حسب مالدينا من آثار الهبطي

ثالثا : كونه رمزا لم يراع في وضعه الفرق الذي بين معنى الوقف في أماكن وبين  
معنى السكت في أماكن أواخر السور.



رابعا كونه رمزا طرأ عليه بعد الشيخ الهبطي — صفة الالتزام الشيء الذي نتج عنه اعتبار وضعه أو عدم وضعه — من صميم الضبط القراءاني في عرف القراء المتأخرين بالمغرب، انظر في نهاية هذا المبحث صورة لبعض المصاحف المغربية التي تحمل علامة (صه)

وبناء على ما تقدم يمكن لنا أن نقرر أن عمل تلك اللجان في المصاحف المطبوعة خير من عمل الشيخ الهبطي، وإن غايتها أشرف من غاية الهبطي فغاية تلك اللجان جميعا — بيان مراتب الوقف زيادة على تقييد أماكنه، ولذلك استعملت رموزا متعددة مرنة مشروحة بينما كانت غاية الشيخ الهبطي مجرد تقييد أماكن الوقف دون ما تميز لمراتبه، ولذلك استعمل رمزا واحدا صارما غير مشروح، ففرق كبير بين الأسلوبين وبين الغايتين.

إذا كان من مزايا أسلوب تقييد الهبطي في وقته مساعدة الضعاف من الطلبة — على الوقف وتنظيم التلاوة الجماعية في الجامع، فإن من مزايا أساليب تقييد غيره المساعدة على تدبر معاني القرآن، فالأساليب الأخيرة تخدم الغاية العلمية الدينية الأصيلة من القرآن، بينما الأسلوب الأول لا يخدم إلا الغاية العرفية المحلية الطارئة لاجل ظروف خاصة بالمغرب عصر الهبطي، فلا أظن أحدا بعد هذا البيان يفضل الأسلوب الأول على الأساليب الأخيرة.

ويضاف إلى محاسن أساليب اللجان المذكورة ما ساعدت به القراء من المصطلحات حول رموزها الخاصة بالوقف، ومن بيانات أخرى حول الأصول التي اعتمدتها في تحقيق تلك المصاحف وضبطها فقد صحح رئيس أهم لجنة من تلك اللجان — وهو محمد بن علي خلف الحسيني — في ذيل المصحف الأميري المصري بأنه اعتمد في بيان وقوفه على ما اقتضته المعاني التي ترشد إليها أقوال أئمة التفسير.

ومثله اللجنة التي صححت المصاحف العراقية المذكورة آنفا، فقد ذكر أفرادها في ذيله — أن وقوفه مأخوذة مما قرره الإمام أبو جعفر بن طيفور السجائوندي كما تجد ذلك في اللوحات الموجودة في نهاية الباب الثاني من هذا الكتاب.

وهذا كله بخلاف عمل الشيخ الهبطي فلا يوجد في المصحف المغربي ما يرشد إلى مقصوده بالذات من هذا الرمز، كما لا يوجد خارج هذا المصحف — من أرشد القراء إلى مقصوده منه وإلى الأصول التي اعتمد عليها في إحداثه.

وكل ما علل به ابن عبد السلام الفاسي<sup>(101)</sup> وقوف الهبطي في شرحه لها هو مجرد

عبارات مجملة واعتبارات يفترضها مقاصد للهبطي ويعتذر بها عن بعض وقوفه الضعيفة تقليدا لما رسمه الداني في كتابه المكتفى قبل الهبطي — في مراتب تلك الكلمات الموقوفة وكذلك كل الذين تكلموا — بعد ابن عبد السلام الفاسي — حول هذا التقييد فان احدا منهم لم يشر — فيما علمت الى مراتب وقف الهبطي أو الى الاصول التي اعتمد عليها باستثناء ما ورد في ذيل بعض المصاحف المطبوعة بالمغرب وتونس ونصه كما في المصحف الذي نشرته مكتبة الرشاد بالدار البيضاء<sup>(102)</sup> وجلها وقفات حسنة وتامة وكافية وجائزة لازمة وبيانية.

فأنت تعلم أن مثل هذا الاجمال لا يغني فتيلًا في بيان منهاج الشيخ الهبطي ما دام لم يميز بين وقفاته في المصحف برموز متعددة متنوعة مشروحة على غرار ما فعله غيره، بل الذي يفيد مثل هذا الاجمال هو الايهام بأن كل أوقاف الهبطي تامة لازمة والايهام بان بعضها يمكن أن يكون حسنا وكافيا وتاما في آن واحد.

ويشبه هذا الاجمال — ما كتبه السيد عبد الواحد المارغني عن أوقاف الشيخ الهبطي، ونصه (اعلم أن أوقاف الهبطي رضي الله عنه كلها مرضية موافقة جارية على قواعد من القراءات ووقوفه وما تقتضيه العربية وأصولها<sup>(103)</sup>) ومن غريب الصدف في هذا الباب أن نجد كلام من علل على مراتب وقف الهبطي من علماء تونس — شبيها في الاجمال والغموض بعمل من حاول منهم التجديد في موضوع رمز هذا الوقف (علامة صه).

فمن الذين علقوا من هؤلاء على مراتب هذا الوقف بكلام مجمل غامض الشيخ عبد الواحد المارغني وقد رأيت كلامه آنفاً، ومن الذين حاولوا تجديد رمز هذا الوقف — الشيخ عبد الجواد البنغازي مدرس (القراءات) بالجامع الاعظم بتونس، فهذا الشيخ يعتبر أول من حاول التجديد في رمز المصاحف الورشية الثعالبية، وذلك بتغيير علامة (صه) واستبدالها بثلاث علامات هي م. ك. ح. غير أنه سكت عن بيان مقصوده منها، ومن ثم فلا وسيلة لفهم عرض هذا الشيخ من هذه الرموز الا الرجوع الى تأمل أماكنها في المصحف الكريم، وتأمل أماكنها اتضح لي أنه بحرف الميم الوقف التام وبحرف الكاف الوقف الكافي، وبحرف الحاء الوقف الحسن، غير أن فهم بعض الناس قصده من هذه الرموز لا يكفي مبررا لسكوته عن توضيح قصده منها وبيان غرضه لعامة القراء.

ومن الغريب حقا أن يسكت هؤلاء عما هو ضروري بيانه لعامة القراء فكأنهم اتفقوا على التزام الغموض — منهاجا لهم — فيما يكتبون وينشرون حول تقييد وقف الهبطي.

ومن غريب الصدف أيضا أن يكون عمل هؤلاء وأولئك — في هذا الباب على وقف عمل الشيخ الهبطي نفسه وتلامذته من بعده، أولئك قيدوا هذا الوقف وسكتوا عن بيان مقاصدهم منه وهؤلاء تكلموا وجددوا حول هذا التقييد غير أن كلامهم وتجديدهم في هذا المجال لم يفد شيئا جديدا فكأنما كتب لهذه الظاهرة (اعني بها وقف الهبطي بشمال افريقيا) أن تبقى غامضة كما وضعت غامضة و تلقى — مع هذا الغموض — تأييدا من بعض القراء في المغرب وتونس بالسكوت عنه، ومن البعض الآخر باستصوابه جميعا.

وهكذا يتضح للقراء الكرام أن جميع الذين قيدوا الوقف القراءاني بينوا ووضحوا ما استطاعوا باستثناء الشيخ الهبطي وتلامذته من بعده و باستثناء من تكلموا حول مراتب وقفه أو حاولوا تجديد رمزه في هذا العصر بتونس.

هذا ما صدر من هؤلاء مع أن مهمة المؤلفين عامة والمقيدين للوقف خاصة كما عهدت هي الايضاح والتبيين، والا فما فائدة وضع رموزلغايات معينة دون أن تشرح هذه الرموز وتلك الغايات ؟؟.

ولكي يسهل على القارئ الكريم، فهم ما سكت عنه من تكلم حول وفق الهبطي — أشير الى ما قرره علماء التجويد حول مراتب الوقف لأن المنهاج المقرر لتمييز مراتب الوقف واحد منضبط عند جميع أهل الاداء، بحيث نستطيع اذا ما سكت بعضهم عن بيان قصده أن نعرف هذا القصد مما بينه البعض الآخر، ومن قرائن الاحوال والظروف المحيطة بسكوت هذا الساكت.

أما ما يتعلق ببيان هذه القرائن والأحوال فسأحاول استقصاء مايمكن استقصاؤه منها فيما يستقبل من المباحث في هذا الباب. وأما ما يتعلق ببيان ما تقرر حول مراتب الوقف عند أهل الأداء فمحله المبحث الموالي. إن شاء الله.

البحث السابع : في ذكر مراتب الوقف عند علماء التجويد والاداء واختلافهم في ذلك.

بعد أن أجاز علماء التجويد الوقف على غير رؤوس الآي — عند تمام المعنى —

اصطلحوا على مراتبه بالقباب منها : التام والناقص والكافي والحسن والقييح والمطلق واللازم والجائز والمجوز لوجه والمرخص للضرورة الى غير ذلك، وكل هذه الالقاب من قبيل الجائز عندهم الا القبيح. غير أن مراتب الجائز تتفاوت عندهم في الجودة ولم ينكر احد هذا الاصطلاح — فيما اعلم — الا أبو يوسف صاحب أبو حنيفة، وقد حكى عنه ابن برهان النحوي<sup>(106)</sup> انه ذهب الى أن تقدير الموقوف عليه في القرآن بالتام والناقص والحسن والقييح وتسميته بذلك بدعة، ومعتمد الوقف على نحوه مبتدع<sup>(107)</sup> لأن القرآن معجز وهو كاللفظة الواحدة فكله قرآن وبعضه قرآن فكله تام حسن وبعضه تام حسن.

ومن أجل اختلاف أنظار علماء التجويد في ميدان تمام المعنى وجودته — اختلفوا في رسم مراتب الوقف، فقال ابن الانباري : (الوقف على ثلاثة أوجه تام وحسن وقبيح فالتام : الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، ولا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده، كقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ لأن الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله، والقييح : هو الذي ليس بتام ولا حسن كالوقف على ﴿بِسْمِ﴾ من قوله تعالى ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ ثم قال : ولا يتم الوقف على المضاف دون المضاف اليه الى آخر ما قاله<sup>(108)</sup>

وقال غيره : الوقف ينقسم الى أربعة أقسام : تام، مختار، وكاف، جائز، وحسن مفهوم وقبيح متروك،

فالتام هو الذي لا يتعلق له بشيء مما بعده فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، وأكثر ما يوجد عند رؤوس الآي ، كقوله تعالى ﴿وَجَعَلُوا أَعُزَّةً أَهْلُهَا أَذَلَةٌ﴾ هنا التمام، لأنه انقضى كلام بلقيس، ثم قال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ ومثله قوله تعالى ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ هنا التمام لأنه انقضى كلام الظالم ابن خلف، ثم قال تعالى ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ وقد يوجد بعدها كقوله تعالى ﴿مُصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ﴾ هنا التمام لأنه معطوف على المعنى أي بالصبح وبالليل، ومثله ﴿يَتَكُونُونَ وَزَخْرَفًا﴾ هنا التمام، لانه معطوف على ما قبله، وآخر كل قصة وسورة، وقبل يا النداء وفعل الأمر والقسم ولامه دون القول والشرط ما لم يتقدم جوابه وكان وما كان، وذلك ولولا غالبهن تام ما لم يتقدمهن قسم أو قول أو ما في معناه والكافي : منقطع في اللفظ متعلق في المعنى، فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده أيضا نحو ﴿حَرَمْتَ عَلَيْكُمْ

أمهاتكم، ﴿هنا الوقف ويتبدى بما بعد ذلك وهكذا رأس كل آية بعدها لام كي والا بمعنى لكن، وإن الشدة المكسورة والاستفهام وبل وأن المخففة، والسين، وسوف، ونعم، وبئس، وكى ولا، مالم يتقدمهن قول أو قسم.

والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده ﴿كالحمد لله،﴾

والقبيح هو الذي لا يفهم منه المراد ﴿كالحمد،﴾ وأقبح منه الوقف على (لقد كفر الذين قالوا) والابتداء كقوله تعالى ﴿إن الله هو المسيح ابن مريم،﴾ لأن المعنى مستحيل بهذا الابتداء، ومن تعمدته وقصد معناه فقد كفر، ومثله في القبح ﴿فبهت الذي كفر والله،﴾ ومثله أيضا ﴿فلها النصف ولأبويه،﴾ وأقبح من هذا الوقف على المنفي دون حرف الإيجاب من نحو ﴿لا اله، الا الله،﴾ ﴿وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا،﴾ فان اضطر لأجل النفس جاز بشرط ان يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده ولا حرج عليه في ذلك (109)

هذا ما عليه جمهور أهل الأداء ولم يخالف في هذا — فيما علمت — سوى ابن العربي المعافري فقد قال رحمه الله (110) ﴿فأما الوقف عند انقطاع النفس فلا خلاف فيه ولا تعد ما قبله اذا اعتراك ذلك، ولكن ابتدئ من حيث وقف بك نفسك ثم قال هذا رأي فيه ولا دليل على ما قالوه بحال)

قلت وفيما سيذكره السجاوندي قريبا عند كلامه على الوقف المرخص فيه ضرورة تأكيد لرأي ابن العربي هذا.

وقال السجاوندي : (الوقف على خمس مراتب لازم (111) ومطلق وجائز ومجوز لوجه ومرخص ضرورة.

اللازم ما لو وصل طرفاه غير المراد، نحو قوله تعالى ﴿يخادعون الله﴾ — توهم أن الجملة صفة لقوله بمومنين — فانتفى الخداع عنهم وتقرر الايمان خالصا عن الخداع، كما تقول ما بمؤمن مخادع أو كما في قوله تعالى ﴿لاذلول تثير الأرض﴾، فإن جملة تثير الأرض صفة لاذلول داخلة في حيز النفي، أي ليست ذلولا ماثرة للأرض، والقصد من الآية اثبات الخداع بعد نفي الايمان، ونحو ﴿سبحانه أن يكون له ولد، له﴾ فلو وصلها بقوله ﴿له ما في السماوات وما في الأرض﴾ لآوهم أنه صفة لولد، وأن المنفي ولد موصوف بأن له ما في السماوات وما في الأرض والمراد نفي الولد مطلقا.

والمطلق ما يحسن الابتداء بما بعده كالفعل المبتدأ به نحو قوله تعالى ﴿يَعْبُدُونَنِي﴾ لا يشركون بي شيئا، ﴿وَنَحْوُ قَوْلِهِ﴾ ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ وقوله ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عَسْرٍ﴾ يسرا، ﴿وَمَفْعُولُ الْمَحْذُوفِ﴾ نحو ﴿وَعَدَ اللَّهُ وَسَنَةَ اللَّهِ﴾ والشرط نحو ﴿مَنْ يَشَأْ اللَّهُ﴾ يضلله، والاستفهام ولو مقدرا نحو ﴿اتْرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ ونحو ﴿تُرِيدُونَ﴾ عرض الدنيا، والنفي نحو ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ﴾ ونحو ﴿إِنْ يَرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ حيث لم يكن كل ذلك مقولا لقول سابق.

والجائز ما يجوز فيه الوصل والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين نحو قول الله تعالى ﴿وَمَا أَنزَلَ مِنْ قَبْلِكَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ فإن واو العطف تقتضي الوصل وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم لأن التقدير ويوقنون بالآخرة،

والجوز لوجه نحو ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ فلا يخف عنهم العذاب، لأن الفاء من قوله تعالى ﴿فَلَا يَخْفَى عَنْهُمْ﴾ تقتضي التسبب والجزاء وذلك يوجب الوصل، وكون لفظ الفعل على استئناف يجعل للفصل وجهها.

والمرخص ضرورة ما لو يستغني ما بعده عما قبله، لكنه يرخص لانقطاع النفس وطول الكلام، ولا يلزمه بالعد (112) لأن ما بعده جملة مفهومة كقوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾ لأن قوله ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ لا يستغني عن سياق الكلام، فإن فاعله ضمير يعود على ما قبله، غير أن الجملة مفهومة، وأما ما لا يجوز الوقف عليه فكالشرط دون جزائه والمبتدأ دون خبره ونحو ذلك (113). وقال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية أضرب : تام، وشبيه به، وناقص، وشبيه به، وحسن، وشبيه به، وقبيح، وشبيه به.

وقال ابن الجزري (أكثر ما ذكره الناس في اقسام الوقف غير منضبط ولا منحصر، وأقرب ما قلته في ضبطه أن الوقف ينقسم الى اختياري واضطراري لان الكلام اما أن يتم أو لا، فان تم كان آختياريا وكونه تاما لا يخلو اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة أي لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فالوقف المسمى بالتام لتمامه المطلق يوقف عليه ويبتدأ بما بعده، ثم مثل له بما تقدم في التام ثم قال :

وقد يكون الوقف تاما في تفسير واعراب وقراءة غير تام في آخر نحو، قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ تام إن كان ما بعده مستأنفا، غير تام ان كان معطوفا، ونحو فواتح السور فالوقف عليها تام ان أعريت مبتدأ والخبر محذوف أو عكسه، أي ﴿الْم﴾ هذه أو هذه ﴿الْم﴾ أو مفعولا بفعل مقدر غير تام ان كان ما بعدها هو

الخبر، ونحو ﴿مُثَابَةِ النَّاسِ وَأَمْنًا﴾ تام على قراءة واتخذوا بكسر الخاء، كاف على قراءة الفتح، ونحو ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، اللَّهُ﴾ تام على قراءة من رفع الاسم الكريم بعدها، حسن على قراءة من خفض.

وقد يتفاضل التام نحو ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ كلاهما تام إلا أن الأول أتم من الثاني، لاشتراك الثاني فيما بعده في معنى الخطاب بخلاف الأول، وهذا هو الذي سماه بعضهم شبيها بالتام، ومنه ما يتأكد استجابة لبيان المعنى المقصود، وهو الذي سماه السجائوندي باللائم.

وإن كان له تعلق فلا يخلو إما أن يكون من جهة المعنى فقط وهو المسمى بالكافي، للاكتفاء به، واستغنائه عما بعده واستغناء ما بعده عنه، قوله تعالى ﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وقوله ﴿وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ وقوله : ﴿عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾

ويتفاضل في الكفاية كتفاضل التام ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ كاف ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ اكفى منه، ﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ اكفى منهما. وقد يكون الوقف كافيا على تفسير وإعراب وقراءة، غير كاف على آخر. نحو قوله تعالى ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحِرَ﴾ كاف إن جعلت (ما) بعد كافية. وحسن إن فسرت موصولة. ومثله قوله تعالى ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ إن أعرب ما بعده مبتدأ، خبره (على هدى) حسن إن جعل خبر الذين يؤمنون بالغيب، أو خبر الذين يؤمنون بما أنزل إليك، ﴿وَنَحْنُ لَهُ مَخْلُصُونَ﴾، كاف على قراءة ﴿أَمْ تَقُولُونَ﴾ الخطاب، حسن على قراءة يقولون بالغيبة، ﴿يَحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ كاف على قراءة من رفع ﴿فَيَغْفِرُ.. وَيُعَذِّبُ﴾، حسن على قراءة من جزم.

وإن كان التعلق من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد يجوز الوقف عليه دون الابتداء بما بعده للتعلق اللفظي، إلا أن يكون رأس آية فانه يجوز في اختيار أكثر أهل الأداء لجيئه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة.

وقد يكون الوقف حسنا على تقدير، وكافيا أو تاما على آخر. نحو ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ حسن إن جعل ما بعده نعتا، كاف إن جعل خبرا مقدما، ومفعول مقدر على القطع، تام إن جعل مبتدأ خبره أولئك.

وإن لم يتم الكلام كان الوقف عليه اضطراريا، وهو المسمى بالقبيح فلا يجوز تعمد الوقف عليه إلا لضرورة من انقطاع النفس ونحوه لعدم الفائدة أو لفساد المعنى نحو ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ﴾ وقد يكون بعضه أقبح من بعض نحو ﴿فَلَهَا النِّصْفُ﴾

ولأبويه. ﴿ لا يهامه أنهما مع البنت شركاء في النصف، وأقبح منه : ﴿ لا يستحي ﴾ ونحو ﴿ فويل للمصلين ﴾ ونحو ﴿ لا تقربوا الصلاة ﴾، فهذا حكم الوقف اختيارا واضطراريا (114)

قلت يعتبر تقسيم ابن الجزري هذا أكثر تفصيلا ومرونة من التقسيمات السابقة ولذلك اشتهر بين القراء المتأخرين

وقد لخص الأستاذ المقرئ السيد محمد بن عبد السلام الفاسي مراتب الوقف وأنواعه وما يتصل بحكم الابتداء بعد كل نوع منه في أرجوزته الآتية :

وقسموا الوقف الى كاف حسن	وذي التمام مع ذي القبح اعلمن
فدو التمام ما اكفى عما يرد	من بعده لفظا ومعنى استفد
وما تعلق به معنى فقط	فإنه الكافي. فقله لاشطط
وما تعلق به اعرابا	فذا هو الحسن ع الخطابا
أما القبح فما تعلقا	معنى واعرابا به فحققا
فان دعت ضرورة اليه	فاستبح الوقف اذن عليه
لكن اذا دعا اليه الانهيار	من قارئ فذا انب لاضطرار
وان دعا قصدا إلى تعريف	حكم قدا أضف إلى التعريف
وان يك الداعي امتحان الطالب	فذا بالاختبار سم للطالب
وبعد الأزلين الابتدا أبج	لا بعد ثالث فإنسه قيح
ورابع الاقام لابد بما	يلبي وذا حكم الاداء فاعلما
اما بحكم الشرع فالكل مباح	الا لقصد فاسد فلا يسباح
وربما ادى الى الكفر لما	يعقده بقلبه أخو العمى
نعوذ بالله من الطغيان	والزيف والتحريف للقرآن (115)

وفي موضوع محاولة التقريب بين التقسيمات السابقة وإيثار تقسيم ابن الجزري يقول السيد أبو الحسن علي النور التونسي (116) (ها أنت قد رأيت اختلاف العلماء شديدا في اقسام الوقف ومراتبه، فمنهم من اطنب واكثر فجعلها ثمانية أقسام تام، وكامل، وكاف، وصالح، ومفهوم وجائز وناقص ومتجاذب ومنهم من أجحف وقصر فجعلها قسمين هما تام وقبيح وبعضهم توسط وحرر وامعن النظر وتدبر فجعلها أربعة اقسام تام وكاف وحسن وقبيح وربما يتفقون على العدد ويختلفون في التسمية وبعضهم يسميه التام كاملا وبعضهم يسميه حسنا وبعضهم يسميه كافيا، وبعضهم مطلقا



وبعضهم مختارا وبعضهم يسمى الكافي، بالجائز والصالح بالمفهوم، وليس هذا خلافا في الحقيقة فلكل مصطلح معنى عليه وتقسيم منسوب اليه، والمختار عندي تبعا للداني وابن الجزري وغيرهما من المحققين أنها أربعة أقسام : تام، وكاف، حسن وقبيح، مع مراعاة التفاوت الذي يعتري كل قسم بحسب تفاوت جودة المعنى وأوجه القراءة هذا اختيار السيد علي النور تبعا للمحققين من أهل الاداء، وعليه اسير ان شاء الله في تعليقاتي على بعض وقفات الشيخ الهبطي الضعيفة، في الباب الاخير من هذا الكتاب.

هذا وقد تقدم ان الشيخ الهبطي لم يتعرض في تقييده لبيان أي شيء من هذه المراتب، ولكن يتضح لمن تتبع وقفاته انه كان يراعي — ولاشك — في وضعها هذه المراتب، وان كان لم يشر الى ذلك ولم يميز بين تلك المراتب بعلامات، وهذا هو الذي يستنتجه من تأمل وقفات الهبطي عبر المصحف الكريم.

ومع هذا فلا يبعد أن يكون الشيخ الهبطي قد تأثر في تقييد وقفه بالمنهج الصوفي في الوقف الى جانب تأثره بمنهاج أهل الاداء ذلك لان بيئته معروفة بالتصوف<sup>(117)</sup> وبالاهتمام بالقراءات معا، ويدل على ذلك المشرب الذي اتبعه في بعض وقفاته وهو مشرب شبيه بمشرب ابن عربي الحاتمي في الفتوحات المكية<sup>(118)</sup> لقد استنتجنا مما تقدم ان الشيخ الهبطي كان متأثرا بمنهج أهل الاداء في مراعاة مراتب الوقف بناء على تأمل أماكن وقفاته في المصحف الكريم، فاذا كان من الجائز ان يستأثر الهبطي بهذه القواعد نظرا لوجودها في المدرسة المغربية يومئذ فمن الجائز ايضا، أن يتأثر هو أو وقفه بما هو موجود في البيئة المغربية قبل عصره من طرق الاداء العملية وبما يراعي فيها من الاوقاف أو عدمها، ومن هنا كان لابد لنا من الإشارة الى الوقف الذي كان سائدا في المغرب، قبل عصر الهبطي، ومحل الإشارة الى ذلك في المبحث الموالي ان شاء الله.

**المبحث الثامن :** في بيان الوقف الذي كان المغاربة يقرأون به قبل ان يختاروا وقف الشيخ الهبطي.

من المعلوم أن القراءة المتبعة في المغرب، منذ صدر المائة الرابعة من الهجرة هي (قراءة أبي رؤيم) نافع ابن عبد الرحمان<sup>(119)</sup> المدني (برواية) و رش المصري، من (طريق) أبي يعقوب يوسف الازرق المصري، ذلك لأنها المصدر بها<sup>(120)</sup> في الاخذ بمصر يومئذ من بين الطرق الكثيرة المعروفة في نطاق (قراءة نافع).

وقد التزم المغاربة بهذه (القراءة)<sup>(121)</sup> وضبطوها واتقنوا أصولها وأصول غيرها، من (القراءات) المروية بالتواتر،

ومن أصول هذه (القراءة) — ضمن طريقة الازرق كما علمت سابقا — اختيار الوقف على محل التمام، والتزام السكتات المروية في أواخر السور وكذا التزام الوقفات والوصلات التي لها علاقة بوجه (القراءة) كالوقفات التي تقدم ذكرها في الخلاف بين الامام نافع والامام ابن كثير،

لكن بما ان الوقف في مجموعه لم يكن راجعا عند القراء الى الروايات اللازمة — بل الى الاجتهاد الجائز فيغلب على الظن ان المغاربة الاقدمين كانوا يقفون كما يقف غيرهم من المسلمين، كل على حسب اجتهاده واختياره، فممنهم من يقف على رؤوس الآي لكونها فواصل القرآن، وممنهم من يقف على حسب تمام المعنى، أو الاعراب دون ما التزام حر في أماكن الوقف سواء في نطاق هذا المذهب أو ذاك.

هذا هو ظاهر ما تدل عليه الكتب الموضوعة في فن التجويد، وفي فن الوقف والابتداء وتؤكدده اختيارات المؤلفين المغاربة المتأخرين من الناحية النظرية كما يشير الى ذلك قول السيد عبد السلام المضغري قال رحمه الله مخيرا في الاخذ بين وقف الهبطي وبين وقفات زعم البعض أنها وقفات نبوية<sup>(122)</sup> وهي في الواقع أماكن القطع عند بعض السلف، أي نوع من أنواع التحزيب، المعروفة عند السلف<sup>(123)</sup> :

وإن تشأ فقف على ما قد وقف	عليه خير مرسل مع السلف
وذاك في العقود لا النساء	ويونس وسورة الاسراء
والشعرا وسورة القبطيين	وقافهما والختم بالتيين
ودع قراءة بحالة الحدث	وحالة استبرا وموضع الخبث
حتما وندبا قالوا في حالة الغضب	وحالة الجوع وحالة التعب
واسلك طريق الهبطي في الاوقاف	فأنسه لصنع الارذاف
سهل معين اذ به جرى العمل	في غربنا ذا وبه الادا حصل <sup>(124)</sup>

فقوله : وإن تشأ فقف ثم قوله : واسلك طريق الهبطي لا يدل على الالتزام، الحرفي المعهود اليوم بالمغرب لوقف الهبطي ، بل يدل على مطلق الاختيار، وسيأتي ما يوضح هذا الاختيار، عن قريب في قول سيدي عبد الرحمن الفاسي في الاقنوم، هذا هو مذهب المغاربة في الوقف حسب ما تدل عليه كتب التجويد وكتب

الوقف والابتداء من الناحية النظرية، واما ما عليه العمل في المغرب قبل الهبطي، فليس لدينا من النقول التاريخية ما يوضح لنا طريقة الاداء في المغرب اذ ذاك، بدقة وانما يغلب على الظن، ان القراء يومئذ كانوا يلتزمون بما وجدوا عليه شيوخهم من طرق الاداء، في الوقف والابتداء، وليس هناك من الطرق المعتمدة غير الطريقتين المذكورتين طريقة الوقف حالة على رؤوس الآي، وطريقة الوقف عند تمام المعنى، في حالة الاختيار، واما حالة الاضطراب فحيث اضطر القارئ الى الوقف وقف ولا حرج، هذا في الوقف وفي الابتداء يكون عليه أن يرجع على مذهب جمهور أهل الأداء، وليس عليه الرجوع على مذهب ابن العربي والسجاوندي كما تقدم.

ومما يؤكد أن مذهب المغاربة في الوقف قبل الهبطي — الاختيارين الاخذ بالوقف على رؤوس الآي وبين الاخذ بوقف التمام في حالة الافراد وبين الاخذ بالوقف حيث اتفق في حالة الجمع بالسبع او العشر — ما اشار اليه السيد عبد الرحمان الفاسي، واصفا طرق الاداء بالمغرب بُعَيْدَ الهبطي : (125)

فصل وللّهبطي وقف خالفا	بعض ما من الوجه ضعفا
واخاره للاخذ من تأخرا	قصرا على طريقة وشهرا
ومن لقينا وما قد اخذا	بالوقف في الآي ورب نبذا
وفي المقاري السبع حيث وقفوا	فربما في ذي اختلاف خالفوا

فظاهر هذه الايات يدل على أن ما عليه الاقدمون من قراء المغرب عصر الهبطي هو الاختيار في الاخذ بين مذهب الوقف على رؤوس الآي وبين مذهب تمام المعنى، وذلك في حالة الافراد، (بقراءة و رش) واما في حالة الجمع بالسبع او بالعشر، فيدل على انهم كانوا يقفون حيث اضطروا للوقف، اما لغرض تجديد النفس واما لغرض ترتيب الاداف.

هذا ولا يخفى ان ما عليه القراء بعد الهبطي امتداد لما كانوا عليه قبل الهبطي، ويتفرع عن هذا الاختيار بين المذهبين جواز الوقف على الآي احيانا لمن كان مذهبه التمام، دون العكس، لأن غالب الآي محل التمام، هكذا يتبادر الى الذهن ان الاختيار بين المذهبين في الوقف في حالة الافراد هو الموجود بالمغرب قبل الهبطي، بناء على ما تقرر في كتب التجويد وعلى ما ذكره الشيخان المدغري والفاسي. غير أن هناك ما يدل على أن العمل في المغرب يومئذ كان يعرف من اقتصر على مذهب الوقف على الآي فقط، يعرف من قرأ بالوصل فقط، حتى في حالة الاختيار والافراد، والاجتماع والانفراد.

أما الشاهد على الحالة الأولى فما حكاه أبو عبد الله محمد المسناوي عن أهل الزاوية الناصرية بدرعة في عصره، قال رحمه الله<sup>(126)</sup> (ورأيتهم في الزاوية الناصرية يسلكون هذه الطريقة<sup>(127)</sup>) في الحزب الذي يقرؤونه بالغداة والعشي<sup>(128)</sup> لما كان عليه صاحبها من كمال الاتباع رحمه الله

وأما الشاهد على الحالة الثانية فما عليه القراء حتى الآن، في بوادي الجزائر وفي بعض أروقة الجامع الزيتونة بتونس، فما زالت هذه النواحي تحتفظ بهذا الشكل الغريب في الأداء ولعله الشكل الذي كان شائعا، في قراءة الحزب الراتب بالمغرب، قبل ان ينتشر الاداء بوقف الهبطي<sup>(129)</sup> لذا يكون أصل هذا الشكل راجعا الى التزام القراء للطريقة التي كان يؤدي اليها المبتدئون على شيوخهم — في الختمة الأولى والثانية قبل أن يؤديا عليهم وقف الهبطي، تدريبا لهم على أوجه ضبط الكلمات القرآنية، وقد يكون راجعا الى استحسان الوصل على الوقف عند بعض القراء لكون الوصل هو الاصل،

ومن مظاهر هذه الطريقة أيضا ما عليه تلاوة العوام في بوادي سوس — لكل من الفاتحة وآية الكرسي جماعة عقب الصلوات الخمس أو حالة ختم لدعوات في الجامع، فما زالوا يقرؤون ما ذكر بالوصل ويختلسون النفس حالة المد المنفصل أو يسكتون اضطرارا على الحركة المحضة.

هكذا يلتزم هؤلاء الوصل في قراءتهم افرادا وجماعات في حالة الاختيار جاهلين أو متجاهلين الاستراحة في أماكنها وكيفيةها، فيمكن أيضا أن يكون هذا الوصل عند عوام القراء صدى لما ذكر ويمكن أن يكون صدى لفكرة ابن عربي الحائمي وغيره من الصوفية الذين يفضلون قراءة الفاتحة وصلا على قراءتها وقفا<sup>(130)</sup>

وعليه فيمكن أن نستنتج من كل ما تقدم أن المغاربة كانوا قبل الهبطي على عدة طرق في الاداء وهذه الطرق منها ما هو منسجم مع قواعد التجويد كالوقف على الآي أو على محل التمام بشرطه، ومنها ما هو مجرد عادة غالبية ناشئة عن غرض تعليمي مؤقت في الاصل كالطريقة الوصلية المعروفة في الجزائر وتونس الى الآن<sup>(131)</sup> على الطريقة التي يؤدي بها الصبيان في الكتاتيب القرآنية بالمغرب غالب سور المفصل تدريبا لهم على النطق بهمزة الوصل قطعاً ووصلاً<sup>(132)</sup> ويغلب على الظن أن الطريقة الوصلية المذكورة هي الغالبة على عوام القراء في بوادي المغرب، يومئذ لأنها تخالف قواعد التجويد بما يرتكب فيها من الوقف على الحركة والتنفس وسط الكلمة، كما يغلب على الظن أن الطريقة السائدة عند القراء الماهرين في المغرب، هي طريقة الوقف عند تمام المعنى ويتأكد هذا

الظن لأمر ثلاثة : الأمر الأول مذهب نافع وتلميذه ورش الذي يقرأ المغاربة (بروايته)، والأمر الثاني أنها طريقة شيوخ الهبطي كابن غازي والدقون وأبي الحسن علي بن محمد المنوني وغيرهم، والأمر الثالث ماعليه الأداء حتى اليوم بالصحراء المغربية الغربية التي لم يعتد أهلها لا الحزب الجماعي ولا وقف الهبطي في تلاوته، وأما الأخذ بمذهب الوقف على رؤوس الآي فقليلة جدا ما سمعنا بها في أرض المغرب، إلا في الزاوية الناصرية أيام ازدهارها ولا وجود لها اليوم. (133)

هذا وقد سئل الشيخ المسناوي عن الوقف القديم بالمغرب فأجاب بما لا شفاء فيه ولا كفاية<sup>(134)</sup> وفي بياني هذا ما يستأنس به في انتظار أن يظهر نقل تاريخي صريح في الموضوع،

هذه خلاصة ماعليه الأداء في المغرب قبل الهبطي قد عرفناه من خلال هذا المبحث وعلينا أن نبحت عن حقيقة ما عليه الأداء في المغرب بعد الهبطي، من الاختلاط بين آدابه وبين آداب التلاوة ترتيبا وحذرا، وقفا ووصلا، أفرادا وجمعا، انفرادا واجتماعا، ونبحت عن تأثير ذلك كله في الوقف، لأن بحث هذا كله بحث للظروف والملابسات التي مهدت لما أحدث في وقف الهبطي، بعد الشيخ الهبطي،

وفيما يلي بيان ما تيسر من نتائج الاختلاط الواقع بين أدب الأداء وأدب التلاوة، بالمغرب، ومحل الإشارة الى ذلك في المبحث الموالي :

#### المبحث التاسع :

في بيان الاختلاط الواقع بين أدب الأداء وأدب التلاوة في المغرب بعد الهبطي وما نتج عن ذلك.

تقدمت الإشارة في المبحث السابق الى ان المغاربة كانوا يعرفون عدة طرق في الأداء قبل الهبطي، وتقدم ان تلك الطرق منها هو منسجم مع قواعد الاداء، ومنها ما هو غير منسجم، كما تقدم لنا في صدر هذا الباب، إن الغاية الأساسية من كل تقييد للوقف هي تحقيق معنى الترتيل المأمور به في قوله تعالى : ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾<sup>(135)</sup> وان كل ما لا يحقق من الأوضاع المحدثه في التلاوة غرض الترتيل فهو مرفوض.

وقد أشرت آنفا الى بعض الأوضاع المحدثه في التلاوة المغربية قبل الهبطي، وهنا اشير الى الأوضاع المحدثه فيها بعد الهبطي، لأن من شأن هذه الأوضاع الأخيرة أن تؤثر في الوقف عن قصد أو عن غير قصد من القارئ المغربي،

إن كل ما يحدث من الأوضاع في التلاوة القرآنية يحدث لأسباب وغايات ومن هذه الأسباب ما يقصده القارئ كالتدرب على أوجه الضبط في اللوح والتدرب على أوجه القراءات، وقفا ووصلا، ومنها ما لا يقصده كالأوضاع التقليدية الفاسدة الناتجة من عدم الاهتمام بالتجويد العلمي من طرف المتأخرين من القراء المغاربة.

وهذه الأغراض التعليمية إنما يحدث فيها من كفايات مقصودة هي المسمأة عند القراء بالأداء، وحالة الأداء عند القراء، غير حالة التلاوة، وما يجوز في الأداء عندهم غير جائز في التلاوة، ومن ذلك جواز القراءة بالحدرد (135) حالة العرض والمدارسة، ومنعه في حالة التلاوة. ومن ذلك جواز الجمع بين قراءات متعددة في نسق واحد أو بين أوجه متعددة لقراءة واحدة في درج واحد، (136) في حالة المدارسة ومنعه في حالة التلاوة، ومن ذلك جواز الاقتصار على الوصل فقط في جميع كلمات القرآن لغاية التدرب على شكل أواخر الكلم القرآنية لا لغاية التزامه على الدوام، حتى في حالة التلاوة، ومنها التزام أوقاف خاصة في القراءة لغاية ترتيب الإداف أو لغاية تنظيم أصوات المجتمعين على القراءة — لا لغاية التزام ذلك على الدوام حتى في حالة التلاوة التعبدية، ومن ذلك جواز النطق بهمة الوصل في درج الكلام لغاية التدرب على التهجي، لا لغاية اعتياد ذلك ابدا حتى حالة التلاوة التعبدية ومن ذلك جواز تعمد الوقف أو الابتداء القبيحين لغاية الاختبار والتعريف لا لغاية التزام ذلك في كل حالة التلاوة التعبدية.

كل هذه الأحكام مما تنفرد به حالة الأداء عن حالة التلاوة في قراءة القرآن، ذلك لأن الأداء مقصود به التعلم والتدرب على كفايات لازمة في المعرفة. والتلاوة مقصود بها التعبد والتقرب إلى الله باحدى الكفايات المروية عن رسول الله ﷺ فقط، ومن ثم يجوز في الأداء ما لا يجوز في التلاوة.

ونحن اذا تأملنا ما أحدث في التلاوة المغربية من الأوضاع الغريبة قبل الهبطي وبعده وجدنا غالبا ناتجا عن الخلط بين حالة الأداء وحالة التلاوة في القراءة المغربية، ذلك لأن الأداء في المغرب — وهو الوسيلة — غلب على التلاوة — وهي الغاية، ويتجلى ذلك من تتبع احوال القارئ المغربي، وحصر اغراضه من تلاوته،

إن القارئ المغربي لا ينفك عارضا لما في لوحه على أستاذه لغرض التصحيح أو مكررا لما في لوحه لغرض الاستظهار، أو جامعا بين روايتين أو أكثر لغرض تحصيلها بترتيبها المعهود، أو مرددا لسور من القرآن أو الاجزاء التي حفظها من قبل لغرض

الاستدكار، أو مجاهرا بالحزب الجماعي مع غيره لغرض التعبد أو لغرض اظهار جودة الحفظ، أو قارئاً للقرآن إماماً في صلاة التراويح لغرض التعبد أو لغرض اظهار جودة حفظه وحسن صوته، أو قارئاً لجزء من القرآن ترحماً على أرواح من مات من المسلمين، أو مساجلاً غيره في بعض التجمعات العامة للطلبة رافعاً صوته بالقرآن افتخاراً منه بجودة حفظه ومبرهناتاً للسامعين عن استحالة خطئه في التلاوة.

وهذه هي غالب الاغراض التي يقصدها القارئ المغربي من تلاوته، وأما غرض التعبد بالقرآن الذي هو الأصل فلا يتجلى عنده الا في حالة واحدة وهي حالة تلاوته في المصحف إن قصد بها ذلك، وهذه الاحوال كما رأيت انما تستجيب لاغراض تعليمية وعرفية في غالبها.

على أن الجمع بين الغرض التعبدى والاغراض التعليمية ممكن لو أن القارئ المغربي يقصد ذلك، وإمارة قصد ذلك التأدب والتخشع والتبكي أو البكاء إن تيسر، وهذه آداب مهمة من طرف قراء المغرب الا النادر منهم ممن يتمسك بالقرآن، ومن ثم غلب جانب الأداء على جانب التلاوة في القراءة المغربية وظهر فيها من الاشكال والاضاع التقليدية ما لا يتفق مع احوال الاداء نفسها، ومن هذه الاضاع الغريبة مايلي :

أولاً : السرعة المتناهية واسقاط بعض الحروف أو الكلمات في التلاوة،

ثانياً : إضافة بعض اوقاف غريبة بسبب الاضطراب للتنفس او الترجيع بين

السور

ثالثاً ورابعاً : اجراء لوصل مجرى الوقف، وانزال السكت منزلة الوقف.

خامساً و سادساً : ارتكاب الوقف على الحركة، وزيادة الحرف قبل حروف العلة، حالة الوقف.

سابعاً : إبدال الحرف الموقوف عليه بغيره في غير محل الإبدال.

ثامناً : ترك ما يلزم في الوقف زيادة على السكون الذي هو الاصل فيه — من روم او اشمام أو غنة أو قلقلة أو غير ذلك،

تاسعاً : ارتكاب من لا يجوز من أنواع الابتداء القبيح.

عاشراً التزام الترجيع بين السور والتسمية لبعض السور دون البعض.

هذا جل ما حدث في الاداء المغربي بعد الشيخ الهبطي، وغالبه كما رأيت غير جائز في حالة الأداء وحالة التلاوة معاً، وبعضه جائز في حالة الاداء دون حالة التلاوة،

والسبب في استشرائه في القراءة المغربية هو غلبة مقاصد الاداء على مقاصد التلاوة عند القارئ المغربي كما تقدم، وانما ذكرت هذه الأوضاع هنا لارتباطها الوثيق بوقف الهبطي، بوصفه القلب العام للأداء بالمغرب أولا، ولارتباط بعضها بمكان هذا الوقف ثانيا.

هذا مع العلم بأن الملاحظ بهذه الأوضاع هم قراء المغرب المفرطون لا الشيخ الهبطي رحمه الله، لأن غالبتنا يحدث خارج أماكن وقف الهبطي، ولكن له صلة به، وفيما يلي : تفصيل وشرح لهذه الأوضاع الغريبة مع ذكر أسبابها المباشرة عند القراء المغاربة.

أولا : السرعة، من المعلوم أن القارئ المغربي تعود أن يتلو في غالب أحواله بسرعة يتجاوز فيها حد الحذر المرخص فيه للقارئ حالة الدراسة<sup>(137)</sup>، والسبب المباشر في هذه السرعة هو اهتمام القارئ المغربي بالكم أكثر من اهتمامه بالكيف، وقد نتج عن هذه السرعة في التلاوة المغربية وضعان غريبان، أولهما تغيير صور بعض الحروف واختزالها بل إسقاطها في اللفظ والاقتصار على ما يشبه الهد الشعري خصوصا في حالة التلاوة الفردية وثانيهما إسقاط بعض الكلمات والآيات القرآنية في التلاوة الجماعية، ذلك لأن القارئ مع غيره مقيد بتوحيد نغمته ونفسه مع نغمات وأنفاس من الجماعة، ومن ثم لم يبق له من حرية التصرف في تلاوته ما يملك به أن يقف حيث شاء، بل يقف حيث وقفت الجماعة ويتبدى حيث اضطر خلسة ثم التحق بأصوات الجماعة حيث أدرك صوته بدون مراعاة أي شيء من قواعد الوقف والابتداء أو الاطراد في التلاوة، وهذا الوضع مشهور وقديم في التلاوة المغربية قبل الهبطي<sup>(138)</sup>، وصلته بوقف الشيخ الهبطي، تتضح في كونه يضطر القارئ إلى الاستراحة في أماكن زائدة على الأماكن التي عينها الهبطي للاستراحة بسبب السرعة والجماعة

ثانيا : اضافة بعض أوقاف اضطرارية،

ومن الأوضاع الشائعة في التلاوة المغربية اضافة بعض أوقاف غريبة إلى الأوقاف المعهودة للهبطي، وسبب اضافتها اما طول بعض وقفات الهبطي واما الترجيع المعهود بين السور، واما السرعة نفسها، ووجه غرابة النوع الأول. يرجع إلى كون القارئ يقف فيه على الحركة لا اضطرار النفس من جهة ولا التزامه بوقف الهبطي من جهة أخرى، ووجه غرابة النوع الثاني يرجع إلى مكانه وسببه. أما سببه فالترجيع المعهود بين السور حرصا على الجمع بين وجهي السكت والوصل في (رواية ورش، من (طريق) يوسف الأزرق المتبعة بالمغرب.



وجبة من اختار هذا من أهل الأداء ضعيفة كما تقدم في نظم الحصري وقولة ابن شقرون الفاسي، لأن ورشا لا يجمع بين السكت والوصل في آن هناك، وإنما كان يقرأ بهذا مرة، ويقرأ بذاك، ولا معنى للجمع بينهما في حالة التلاوة وكما تقدم آنفا في قول القسطلاني، وفي موضوع جواز التكرار بين الأوجه وعدم جوازه أنشد بعضهم ما يلي :

تكراركم في حالة الازداف لموجب يجوز بأشلاف

قد منع التكرار في الرواية من غير موجب فخذ الفادة (139)

وأما غرابة هذا النوع من حيث مكانه فيرجع الى كونه يلجىء القارىء الى أنواع من الابتداءات القبيحة كقول القارىء مبتدئا بآخر السورة، وواقفا على أول السورة التي تليها، ﴿يومنون عم﴾ ﴿الماعون انا أعطيناك﴾ ﴿من مسد قل هو الله أحد﴾، فهذا النوع من الابتداء قبيح، ولكن تقليد القراء لمن اختار الترجيع بين السور لغاية خاصة — جعل القارىء المغربي يرتكب هذا في حالة الاداء وحالة التلاوة، معا، رغم ضعفه في حالة الأداء وقبحه في حالة التلاوة.

ثالثا ورابعا : اجراء الوصل مجرى الوقف، وإنزال الوقف منزلة السكت

من الاوضاع الشائعة في التلاوة المغربية أيضا اجراء الوصل (140) مجرى الوقف وإنزال الوقف منزلة السكت، وكلاهما غير مقبول أداء وتلاوة والسبب في ارتكاب قراء المغرب لهذا النوع من الاغلاط هو السرعة أيضا، فالقارىء المغربي اذا اسرع جدا في تلاوته وقف بالشكل الأول، لأنه يسكن الحرف الموقوف عليه دون أن يسكت بتاتا واذا توسط في السرعة وقف بالشكل الثاني، لانه يسكن الحرف الموقوف عليه ويسكت زمانا : هو دون الزمان المحدد للوقف الاصطلاحي.

خامسا وسادسا : زيادة الحرف قبل الحرف الموقوف عليه أو بعده

وهذا الوضع أيضا مما شاع في التلاوة المغربية خصوصا قبل الواو والياء في حالة الوقف، كقول القارىء المغربي، (من خاوف) (لايلاف قرايش) (رحلة الشتاء والصايف) من قوله تعالى : من خوف، وقريش، والصيف، وكقوله : (يشاء) في حالة الوقف أيضا، والسبب في ذلك عدم اهتمام قراء المغرب، بكيفية الوقف الصحيحة على هذا النوع من الكلمات، وباتلافهم بأنواع التثني المذموم في القرآن.

سابعا : ابدال الحرف الموقوف عليه بحرف آخر في غير محل الابدال.

وهذا أيضا مما شاع في التلاوة المغربية كقول أحدهم (الجننا) من قوله تعالى :

﴿أولئك أصحاب الجنة﴾ بابدال التاء ألفا، وكقول بعضهم (ماها حاميا) من قوله تعالى : ﴿وما ادراك ماهية نار حامية﴾ بابدال التاء ألفا في الموضعين في غير محل الابدال.

ثامنا : ترك ما يلزم في الوقف زيادة على السكون، من روم واشمام وقلقلة  
وهذا أيضا ما انعدم في التلاوة المغربية، مثال ذلك قول بعضهم (عذاب الوهاب) من قوله تعالى : ﴿فليذوقوا عذاب﴾ ﴿ام عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب﴾ بدون قلقلة الباء في الموضعين، والسبب في ذلك عدم اهتمام قراء المغرب بكيفية الوقف على هذا النوع، من الحروف،

تاسعا : ارتكاب ما يقيح من أنواع الابتداء.

هذا أيضا مما شاع في التلاوة المغربية كقول بعضهم ﴿ويستغفرونه﴾ ولا تكونوا من المشركين، ﴿الا رب العالمين، الذي خلقي﴾ ﴿الماعون إنا أعطيناك﴾ كما تقدم في مبحث تعريف الوقف والابتداء من هذا الباب.

عاشرا : التزام الترجيع بين السور، والبسمة لبعض السور دون البعض.  
وهذا أيضا شائع معروف في التلاوة المغربية، اما للترجيع فقد تقدم الكلام، عن ضعفه في كلام السيد بنشقرون، واما التزام البسمة فقد تقدم ضعفه أيضا في كلام ابن شقرون والحصري، كل ذلك في المبحث الثاني من هذا الباب.

ها أنت قد رأيت أن السبب في هذه الأوضاع، المتفشية في التلاوة المغربية هو عدم اهتمام، قراء المغرب، بالتجويد التطبيقي، ومع كونها أغلاطا استقرت واستحكمت في التلاوة المغربية، بسبب ما انعقد في نفوس قراء المغرب، من تقديس الشيوخ عامة، ومن الاوهام حول وقف الهبطي بصفة خاصة، من ذلك اعتقادهم موافقة هذا الوقف، لما في اللوح المحفوظ، واعتقادهم انه من جنس الرواية التي لا يجوز التصرف فيها واعتقادهم أن مراتبه كلها من نوع الوقف التام،

اما اعتقادهم أن مراتب هذا الوقف كلها، تامة فقد أدى الى سكوت السواد الأعظم من قراء المغرب عن الوقفات الضعيفة منه، بل أدى الى الإنكار على من حاول الكلام في نقد بعضها، كما يظهر ذلك من عنوان الرسالة (هز السيف على من أنكر الوقف) ومن القصة التي دارت بين الشيخ الهبطي، والشيخ السنوسي.

وأما اعتقادهم أنه من جنس الرواية فقد أدى الى اعتباره لازماً لا يجوز الخروج عن حدوده قيد أنملة، سواء في ذلك حالة الاداء أو حالة التلاوة، أو الصلاة أو حالة الاستشهاد بالآية، باستثناء حالة واحدة عندهم وهي حالة حمل التلميذ على الاداء بالطريقة الوصلية، في الختمة الاولى تدريجاً له على أوجه شكل الكلمات القرآنية.

وأما اعتقادهم موافقته لما في اللوح المحفوظ قد أدى الى ما هو أخطر من مجرد السكوت على ما ضعف منه، واعتقاد لزومه، وذلك هو تعظيمه وتقديسه والخوف من الخروج عن حدوده بناء على اعتبارات غيبية.

ومن التناقض الغريب، الواقع في البيئة المغربية بالنسبة لتقديس وقف الهبطي — وجود مدرستين متجاورتين احدهما تقديس وقف الهبطي بناء على أنه موافق لما في اللوح المحفوظ، وأخرى تحاربه بناء على أنه يخالف ما عليه مذهب (الشيخ) في الوقف، ومن ثم يهدد من يقرأ بوقف الهبطي في رحاب رباط هذا (الشيخ) — بالعمى أو إصابة هذا الجن، وهكذا سخر الغيب من طرف قراء المغرب — في موضوع وقف الهبطي — لنصرة اتجاهين مختلفين حول هذا الوقف أحدهما يخاف من الخروج عن حدود هذا الوقف<sup>(141)</sup> والثاني يخاف من الاداء، في خصوص رباط الشيخ وزاويته<sup>(142)</sup>.

هكذا اختلطت حالة الأداء في القراءة المغربية بحالة التلاوة ثم غفل المتأخرون من قراء المغرب من الآداب اللازمة للتلاوة حتى استشرت هذه الأوضاع الغريبة في القراءة المغربية، وانعقدت في نفوس بعض هؤلاء القراء أوهام كثيرة حول ما يحكى عن بعض الشيوخ المتأخرين من القراء<sup>(143)</sup> من جملة هؤلاء ما يحكى عن الشيخ الهبطي ووقفه، مما كان له تأثير قوي في تحريف وقف الهبطي، وفي الامتناع من الزيادة عليه أو النقصان منه أو اعتبار بعضه ضعيفاً، ولو كانت تشهد القواعد الموضوعية في فن الوقف والابتداء بضعفه،

ولكي يلمس القارئ الكريم، المزيد من هذه الأوضاع الغريبة ينبغي أن نتعرض لبيان طرق الاداء المعروفة في المغرب بعد عصر الهبطي، كما أشرنا الى الطرق المعروفة فيه قبل الهبطي، وإلى تأثير هذه الطرق في هذا الوقف، ومحل الإشارة الى ذلك ان شاء الله في المبحث الموالي :

المبحث العاشر : في بيان طرق الأداء المعروفة في المغرب بعد عصر الشيخ  
المبطل، وتأثيرها لوقفه

قد لاحظنا مما تقدم كيف وقع الاختلاط بين حالة الأداء وحالة التلاوة بالمغرب  
ورأينا كيف نتج عن ذلك الاختلاط أوضاع غريبة<sup>144</sup>، تفشت في القراءة المغربية وأثرت  
بصفة مباشرة وغير مباشرة في وقف المبطل، ولارتباط هذه الأوضاع بالأداء في المغرب، أولا  
ثم ارتباطها بوقف المبطل، ثانيا أشير إلى مجموع الطرق المعروفة في الأداء المغربي بعد  
المبطل، فمن طرق الأداء المعروفة بالمغرب حتى الآن مايلي :

أولا : الأداء بالطريقة الجماعية في الحزب الراتب المعروف في المغرب، بشكليه  
الشهري الموحد وحزب الشيخ الناصري، ومن تأثير هذه الطريقة من الوقف تأصيل  
أماكنه في التلاوة المغربية وتقريرها وتوحيد القراء في الأخذ بها من جهة، ومن جهة أخرى  
اضطرارا من قصر نفسه عن أنفاس الجماعة الى السكوت والاستراحة خلصة أثناء المد  
المنفصل أو وسط الكلمة أو في أي مكان صادفه سكوته وغالبا ما يكون سكوته على  
الحركة.

ثانيا : الأداء بالطريقة الفردية أثناء تكرار اللوح أو عرض السور المقروءة أو حالة  
الائتمام بالمصلين في صلاة التراويح أو حالة القراءة في المصحف. ومن تأثير هذه الطريقة  
في الوقف أنها تلتزم بوقف المبطل، ولا تخرج عن حدوده كالتي قبلها اختيارا، لكن  
يحدث، للقارئ أحيانا أثناء التلاوة من ضيق النفس ما يضطره الى الوقف في غير المكان  
الذي عينه المبطل، وذلك في الوقفات المبطلية الطويلة. والعيب هنا لم يكن من أحداث  
الوقفات الاضطرارية ولكن من كون القارئ يقف فيها عن الحركة كما يفعل في الطريقة  
الأولى عندما يكون أسيرا لأصوات الغير، وفي وقفه على الحركة دليل على أن الوقفة عنده  
اضطرارية لا اختيارية مبطلية، ومن المعلوم أن القارئ لا يرجع الى الابتداء بما قبل هذا  
النوع من الوقفات وإنما يتدبى بعدها مباشرة كما يتدبى بما بعد الوقفات الاختيارية،  
لأنه لا يعتبر سكوته ذاك — وقفا، وإن سكت وجدد النفس،

ثالثا : الأداء بالطريقة الوصلية للصغار من التلاميذ في السور القصار تدريبا لهم  
على النطق بهمزات الوصل وصلًا في سورة الوقف تبعا للقاعدة التي بني عليها الرسم،

وهي الوقف.

وهذه الطريقة معروفة بالكتاتيب القرآنية بفاس ومكناس وتطوان وغيرها من المدن الشمالية، وأما الجنوب فلم يكن أبناؤه يستعملون هذه الطريقة بتاتا، ومن تأثير هذه الطريقة — في الوقف — إنها لاتراعي لا قواعد الوصل ولا قواعد الابتداء جميعا<sup>(145)</sup>

رابعا : الأداء بالطريقة الوصلية لغير الحفاظ من الطلبة في الختمة الأولى والثانية، قبل أن ينتقل بهم إلى الأداء بوقف الهبطي،<sup>(146)</sup>

وهذه الطريقة أيضا عامة في المغرب والمقصود منها تدريب الطالب على معرفة ضبط أواخر الكلمات القرآنية للتمرن على ضبطها والنطق بها صحيحة في حالة الوصل قبل أن يشرع في الأخذ بطريقة الوقف عليها بالسكون<sup>(147)</sup>، فهذه الطريقة والتي قبلها كما رأيت موقتان بزمان محدود، وليستا متبعيتين في الأداء عند الكبار من الطلبة، ومن تأثيرهما في الوقف أنهما تروضان الصغار من الطلبة على الوقوف — على الحركة —، ومن ثم لا يستبحبون ذلك في تلاوتهم كبارا وقد دربوا عليه صغارا، وقد كان من نتائج ترويض صغار الطلبة على الوقف على الحركة أن رأينا الكبار منهم يقفون على الحركة سواء في تلاوتهم كما تقدم أو في إملأتهم العربي<sup>(148)</sup>، أو في إقامتهم للصلاة<sup>(149)</sup> دون أن يشعروا بقبح ذلك في العربية، لأن ألسنتهم مروضة من قبل — على الوقف بالحركة يدفع التمرن على الأداء القرآني ودافع التمرن على الاملاء العربي، غافلين عن قواعد الوقف في هذا الاملاء،

خامسا : الأداء بطريقة الادفاف والجمع بالسبع أو بالعشر. وهذه الطريقة معروفة للمغاربة أيضا، ولكنها خاصة بالكبار من أهل الحفظ والاتقان لحفظ القرآن ورسمه، ومن تأثيرها المضر — في الوقف — ترويض السنة الطلاب على الوقف — على الحركة كغيرها، ثم ترويضهم على الابتداءات القبيحة المستنكرة كقول بعضهم (يستحي أن) من قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَابَعُوضَةٍ﴾، باسقاط لا النافية اختصارا أو حرصا على الاتيان بالأوجه الثلاثة في المد لنافع أو غيره، وكقول بعضهم (يرضى عن القوم الفاسقين) من قوله تعالى : ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾، باسقاط لا النافية اختصارا وحرصا على الاتيان بالامالة لمن قرأ بها (لا يرضى) وبالفتح لمن قرأه به، غير أن حرصهم على اتقان أوجه (القراءات) أنساهم معنى الآيات وأدب

التلاوة، فحولوا النفي ايجابا وهذا من أقبح أنواع الابتداء، وليس لهم في هذا من عذر لأن الرخصة المبذولة لاهل صناعة الأرداف لم تصل إلى هذا الحد، وإنما هذا من جهل بعض القراء المتأخرين بمعاني الآيات الكريمة، وهذا النوع من التحريف قديم معروف عند أهل صناعة الأرداف، وقد ذكره المقرئ ابن عبد السلام الفاسي ففي آخر رسالته (القول الوجيز في قمع الزار بحملة كتاب الله العزيز) (150).

سادسا : الأداء بالطريقة الوصلية و بالطريقة الاختيارية أما الطريقة الأولى، فهي الموجودة في صحراء الجزائر (151) إلى الآن أما الثانية فهي المتبعة في الصحراء المغربية إلى الآن، فمن تأثير الأولى في الوقف بالمغرب السكوت وسط الكلمة والوقف على الحركة، ومن تأثير الثانية في — عدم المبالاة بمكان الوقف وكيفيته، فسواء عند هؤلاء الأعراب أكان الوقف على الحركة أم فيه على السكون ثم أن الطريقتين تتفقان في رفض الاداء بوقف الهبطي، ومن ثم كان تأثيرهما في وقف الهبطي، غير مقصود، انما ذكرتهما هنا لتأثيرهما في هذا الوقف عن طريق الحوار، وبصفة غير مباشرة، والا فهما يستعملان خارج الخريطة التي يعيننا وقف الشيخ الهبطي، في نطاق أرجائها المكانية وأعصارها الزمانية،

هذ مجمل ما هنالك من طرق الأداء بالمغرب بعد الهبطي، إلى الآن، أما غيرها من الطرق الاخرى كالطريقة الناصرية الدرعية والصوابية السوسية، فلم يبق لهما وجود كما سبق، وإنما هنالك في بعض نواحي المغرب ما يمكن أن نسميه بأحوال الاداء لا بطرق الاداء، كالحال الذي يقرأ عليه اللمطيون الصحراويون ومن تأثر بهم، وكالحال التي يقرأ عليها عامة أهل المغرب في غالب أوقاتهم.

فالحالة الأولى تلتزم التائي والترتيل، والحالة الثانية تتجاوز في السرعة — حد الحذر (152) المرخص فيه للمدارسة كما سبق، ومن ثم كانت الأولى تعطي الوقف حقه من حيث الزمان الكافي للتنفس، وكانت الثانية تجري الوقف مجرى الوصل في حدها الأقصى أو تنزله منزلة السكت في حدها الأوسط،

وإلى جانب هذه الاحوال احوال أخرى للأداء بالمغرب وان كانت كلها تلتزم الاداء بوقف الهبطي — الا أنها لا هتمامها الشديد بالجانب الغنائي وتمطيط الاصوات في

التلاوة — أصبحت هي أيضا لا تبالي بكيفية الوقف ومن ثم كان من تأثيرها — في الوقف — أن أحدثت فيه تحريفا بزيادة الحرف قبل الواو والياء حالة الوقف، أو بزيادة حرف بعد الحرف الموقوف عليه كما سبق بيانه. ومن هذه الاحوال حال الأداء في التلاوة السوسية بالجنوب المغربي المعروفة هناك ب (تحزبت) وحال الأداء في التلاوة المسناوية المعروفة في بلاد السراغنة في أحواز مراكش، وحال الاداء في التلاوة (اليكوتية) المعروفة ببعض القبائل في (الرحامنة) بأحواز مراكش والمعروفة عندهم ب (تحزبت العرب) وحال الاداء في قراءة الحزب الراتب من طرف جماعتين متقاربتين في وقت واحد وفي مسجد واحد، وكلاهما (برواية ورش) أو أحدهما برواية ورش) والآخر بالسبع<sup>(153)</sup> انظر الخرائط التي تبين هذه المناطق التي يقرأ أهلها القرآن بهذه الالحان في آخر هذا المبحث.

وإلى هنا تنتهي مباحث الباب الأول من هذا الكتاب، فقد استفدنا من المقارنة التي عقدناها بين القواعد العامة للوقف، وبين ما عليه وقف الهبطي بالمغرب، كل ما طرأ على هذا الأخير من أنواع التحريف وانعقد حوله في أدهان القراء المغاربة من مزاعم وأوهام طيلة أربعة قرون ونصف، وكل ما علق بأدهان قراء المغرب من الأوهام حول هذا الوقف، وما يتجلى على ألسنتهم من ألوان التحريف في تطبيق هذا الوقف، — إنما نشأ عن إعراضهم عما يكتبه العلماء حول هذا الوقف من حين لآخر تقديسا منهم لهذا الوقف وعن عدم تقييدهم بقواعد التجويد في تلاوتهم العملية التطبيقية.

## الهوامش

- ( 1 ) انما خصصت القراءات الفردية بالذكر لأن القراءات الجماعية ملك للجماعة والعرف العام، فيصعب التصرف فيها الا اذا انفقت الجماعة على تغيير نظامها في القراءة
- ( 2 ) انظر منار الهدى في الوقف والابتداء للأشموني الصفحة 6 ط 1 س 1986 هـ
- ( 3 ) انظر لطائف الاشارات في فنون القراءات ج 1 ص 248 ط 1
- ( 4 ) انظر كتاب المقصد لأبي يحيى زكرياء الانصاري ص 1 ط 1 س 1331 هـ
- ( 5 ) انظر كتاب المقصد لأبي يحيى زكرياء الانصاري ص 1 ط 1 س 1331 هـ
- ( 6 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 100 ط 3 س 1370 هـ
- ( 7 ) أما أقلهم فيمنعون ذلك ومن هذا القليل السجاوندي والعماني والذين يضعون حرف (لا) على بعض رؤوس الآي
- ( 8 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 9 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 10 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 11 ) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 224 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ
- ( 12 ) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 224 مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ
- ( 13 ) أنظر النشر 244/1
- ( 14 ) انظر عرف الند في أحكام المد مخطوط توجد منه نسخة في بضعة أوراق ضمن المجموع رقم 1726 بخزانة الصبيحي بسلا.
- ( 15 ) انظر الفوائد المفهومة في شرح الجزرية المقدمة ص 51 الطبعة الرابعة بتونس سنة 1357 هـ
- ( 16 ) والدليل على ذلك قول ابن الجزولي :  
وبعد تجويدك للحروف لابد من معرفة الوقوف
- ( 17 ) انظر الاتقان ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 18 ) سياتي كلام ابن شقرون ان الجمع بين السكت والوصل بين السور في البحث الموالي
- ( 19 ) يدل ذلك من القارئ المغربي على انه في الواقع مخالف لوقف المبطي الذي يزعم انه ملتزم به، ومنبع النظام مزدوج بين وقف المبطي وبين ما يضطر اليه من الوقفات الغريبة في الاداء.
- ( 20 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1970 هـ
- ( 21 ) انظر المكتفي للداني مخطوط توجد منه نسخة بفرع الخزانة العامة بمراكش تحت رقم 502
- ( 22 ) انظر المكتفي للداني والمستدرك للحاكم بنقل الالباني في كتابه (صفة صلاة النبي ص 90 الطبعة الثامنة.
- ( 23 ) سياتي ان هذا الحديث لا يصح حجة في سنة الوقف على رؤوس الآي
- ( 24 ) انظر زاد المعاد لابن القيم ج 1 ص 52 الطبعة الثانية سنة 1392 هـ
- ( 25 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 87 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 26 ) انظر الاتقان ج 1 ص 8 ج 1 ص 87 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ



- ( 27 ) منظومة الاقنوم مخطوطة توجد منها نسخة في الخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 15 ك
- ( 28 ) البيتان من منظومة تنبيه الغافل مخطوطة مذكورة صدر الباب الاول على الهامش
- ( 29 ) البيتان ضمن كتاب التوضيح والبيان للبدرراوي مذكور صدر الباب الاول على الهامش.
- ( 30 ) الايات من كتاب النصوص لابن الطيب الاكمه مخطوط مذكور صدر الباب الاول من هذا الكتاب على الهامش. بعض ما في هذا المخطوط من نظمه وبعضه لغيره.
- ( 31 ) البيتان من كتاب النصوص المذكور اعلاه
- ( 32 ) وعن الجمع بين السكت والوصل يقول السيد محمد بن شقرون (وما جرى به العمل من الجمع بين السكت والوصل لم أره منصوصا، والذي يظهر والله اعلم انه من اختيار بعض الشيوخ المتقدمين، وليس — رواية عن ورش) (انظر الملخص المفيد لابن شقرون ص 8 ط 1 س 1391 هـ
- ( 33 ) البيتان من رائية الخصري مخطوط سبق ذكرها صدر الباب الاول من هذا الكتاب
- ( 34 ) الايات من الدرر اللوامع لابن البري مطبوع وعليها شرح النجوم الطوالع.
- ( 35 ) البيت من لامية الامام الشاطبي المعروفة بحرز الاماني ووجه التهامي.
- ( 36 ) انظر الملخص المفيد فيما لا بد منه من التجهيز لابن شقرون ص 9 الطبعة الاولى سنة 1391 هـ
- ( 37 ) انظر النصوص للاكمه وهو مخطوط تقدم التعريف به صدر الباب الاول من هذا الكتاب.
- ( 38 ) سبق كلام ابن الجزري في أن الوقف ينبغي معه البسلة في فواتح السور وكون المغاربة لا يسملون في فواتح السور، دليل واضح على أن سكوتهم آخر السور، — يعتبر سكتا لأوقفا —
- ( 39 ) انظر الفوائد المفهمة في شرح الجزرية المقدمة ص 47
- ( 40 ) انظر زاد المعاد لابن القيم ج 1 ص 88 الطبعة الثانية سنة 1972 م
- ( 41 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 67 الطبعة الثالثة سنة 1951 م
- ( 42 ) انظر كتاب صفة صلاة النبي للالباني من 90 الطبعة الثامنة سنة 1394 هـ
- ( 43 ) انظر نوازل المستاوي ص 175 الطبعة الحجرية الاولى بفاس وهو نفسه الوارد في نوازل السيد المهدي الوزاني ج 11 31 الطبعة الحجرية الاولى بفاس.
- ( 44 ) انظر نوازل المستاوي ص 275 الطبعة الحجرية الاولى بفاس،
- ( 45 ) انظر لطائف الاشارات للقسطلاني ج 1 ص 252 الطبعة الاولى
- ( 46 ) انظر المحادي ج 1 فصل في بيان أو مذاهب القراء في الوقف مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د
- ( 47 ) البيت وما بعده كلاهما من اللامية للشاطبي المسماة حرز الاماني.
- ( 48 ) انظر كتاب المحادي ج 1 فصل في بيان ان الرواية نوعية لا شخصية
- ( 49 ) انظر المحادي ج 1 فصل في بيان القول في الوقفين
- ( 50 ) سياقي كلام ابى عمر البصري في المبحث الخامس من هذا الباب حول هذه المسألة
- ( 51 ) سكتات حفص اربع منه قوله تعالى : ﴿عوجا﴾ وقوله ﴿مردنا﴾ ﴿من راق بل راق﴾
- ( 52 ) وردت هذه الوقفات غير منسوبة في رحلة العياشي ص 317 الطبعة الحجرية بفاس
- ( 53 ) الايات من منظومة الاقنوم وهي مخطوطة توجد منها نسخة في الخزانة العامة تحت رقم 15 ك
- ( 54 ) البيتان من تكميل المنافع للمضغري وقد سبق تعريفه صدر الباب الاول من هذا الكتاب
- ( 55 ) الايات من أرجوزة ضمن اكتاب المحادي وهو مخطوط سبق التعريف به وبمكانه غير ما مرة.

- ( 56 ) الوقف التام هو الوقف الذي لا تعلق له بما بعده لفظا ولا معنى وهو قسم من أقسام ومرتبة عليا من مراتبه.
- ( 57 ) مذهب التمام في الوقف هو المذهب المبني على جودة المعنى ويقابله الوقف على رؤوس الآي المشهور بالسني
- ( 58 ) انظر الاتقان للسيوطي ج. 1 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 59 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما، وهو مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د.
- ( 60 ) جاء هذا النقل على الداني في المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعليمهما مخطوط سبق التعريف به غير ما مرة.
- ( 61 ) انظر النشر لابن الجزري ج 1 224 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ
- ( 62 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.
- ( 63 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.
- ( 64 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.
- ( 65 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.
- ( 66 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د
- ( 67 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 68 ) انظر مسند الامام احمد ج 5 ص 41 الطبعة
- ( 69 ) انظر سنن ابى داود ج 2 ص 102
- ( 70 ) انظر صحيح مسلم ج 2 ص 594 ط
- ( 71 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث عليهما مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د
- ( 72 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1951 م
- ( 73 ) انظر تفسير ابن كثير ج 1 ص 3 نشر دار احياء التراث العربي ببيروت سنة 1288 هـ .
- ( 74 ) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما. مخطوط قد سبق التعريف به غير ما مرة.
- ( 75 ) انظر المنح الفكرية ص 62 الطبعة الاخيرة بمصر سنة 1367 هـ
- ( 76 ) انظر احكام القراءان لابن العربي ج 4 ص 1969 الطبعة الثالثة بمصر سنة 1392 هـ
- ( 77 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 78 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1970 هـ
- ( 79 ) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 224 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ الطبع.
- ( 80 ) انظر لطائف الاشارات للقسطلاني ج 1 ص 247 الطبعة الاولى.
- ( 81 ) توجد هذه الوقفات غير منسوبة في مخطوط بخزانة تمكروت تحت رقم 1396، ولعلها للسيد احمد ابن عثمان البوزيدي تلميذ ابن القاضي كما ذكر ذلك الاستاذ سعيد أعراب في الميثاق عدد 150 س 9 ص 4 واليك نص هذه الوقفات ضمن أبيات :

وهالك ما خالف فيه ابن كثير	في الوقف نالنا على الاصم السهري
أولها الوقف على وامنا	ومطلبه خير لكم قد نلنا
لله الجلالة بآل عمران	فهل أن يولي قد لاح البيان
بالسن في المقود لم السرحة	في سورة الانعام نلت السيرة

فَقُلْ عَلَى الْإِنهَارِ عَذِ بِيَان  
قَبْلَكَ فِي الشُّورَى بَدُونِ مِين  
مِينَا لَمَا بِهِ جَرَى الْعَمَلِ  
وَبُرُوءَكُمْ فَعَدَّ بَرَهَان  
إِنكُمْ كَذَا حَقَرْتَنِي وَمَعِين  
كَذَا الْحَمِيدُ اللَّهُ قُلْ مَعَهُود  
سَحَابَ الْبُورَى وَ قَتِ مِنْ جَوَاح  
وَمَعْنُو عَنْ كَثِيرٍ أَيْضًا قَدْ بَيَا  
قَدْ أَتَى هُنَا الْوَصْلَ لِأَنَّ كَثِيرَ  
وَالْوَصْلُ فِي الْغَايَةِ فَقُلْ أَيْ عَشْرَ

وما هنا كن يا صاح مع تحت أولا  
ولي مريم والطول بالسوصل كلاً  
وأخيراً

وَقَدْ بَعَثْنَا مِنْهُمَا وَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ  
 كَذِيكْرًا إِذْ يُبَايِعُ بِأَوَّلِ صَلَواتِهِمْ  
 وَأَوَّلِ أَمْرٍ يُؤْمَرُونَ فِيهِ

- 502

- ( 96 ) ورد في هذا المصحف من الرموز ما يلي : لا. ج. ص. ل. قل. وقد شرحت هذه الرموز في صدر الباب الثالث من هذا الكتاب.
- ( 97 ) ورد في هذا الكتاب ثمانية وعشرون رمزا وصلتها بموضوعنا ثانية
- ( 98 ) ورد في هذا المصحف أحد عشر رمزا وهي أصل للسجائدي
- ( 99 ) ورد في هذا المصحف من الرموز نفس ما ورد في المصحف المصري مع اضافة علامة (س) وهي رمز لسكتات حفص الرابع
- ( 100 ) ورد في هذا المصحف من الرموز مايلي : م. ح. ك. لكنها غير مشروحة
- ( 101 ) ورد في هذا المصحف من ارموز مايلي : لا. ط. ج. م.....ز. ع. ص. وهي مشروحة كلها،
- ( 102 ) ورد من هذه المصاحف من الرموز المذكورة رمز واحد وهو (صه) لكنه غير مشروح
- ( 103 ) انظر شرح وقف الهبطي مخطوط بالخزانة الملكية تحت رقم 953 د
- ( 104 ) انظر ذيل المصحف الذي نشرته مكتبة الرشاد بالدار البيضاء
- ( 105 ) انظر رسالة المازغني. ضمن النجوم الطوالع على الدور اللوامع ص 192 الطبعة الرابعة بتونس سنة 1357 هـ
- ( 106 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 87 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 107 ) قلت اما كونه بدعة لغوية فصحيح واما كونه بدعة شرعية فغير صحيح بل هو من قبيل الواجب الذي لا يتم الواجب الا به كغيره من المصطلحات العلمية
- ( 108 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 صدر الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 109 ) انظر هذا الكلم في الاتقان ج 1 ص 84 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ
- ( 110 ) انظر احكام القرآن لابن العربي ج 4 ص 1969 الطبعة الثالثة بمطبعة عيسى البابي الحلبي سنة 1392 هـ
- ( 111 ) تسمية هذا النوع عند السجائدي باللائم صحيحة لانها معللة وتسمية مجموع وقف الهبطي باللائم عند بعض القراء المغاربة غ ير صحيحة لانها غير معللة
- ( 112 ) قلت قريب من هذا الرأي ما ذكره ابن العربي آنفا في حكم الابتداء بعد الوقف الاضطراري.
- ( 113 ) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 84 الطبعة الثالثة سنة 1970
- ( 114 ) انظر الاتقان للسيوطي ج ص 84 الطبعة الثالثة سنة 1970 هـ
- ( 115 ) الايات من كتاب المحادى ج 1 فصل في ذكر تفسير الوقف القبيح والمهادى مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د
- ( 116 ) انظر تنبيه الغافلين وارشاد الجاهلين ص 130 الطبعة الاولى بتونس
- ( 117 ) من وقفاته الغريبة قوله : «فاختلط. به نبات الأرض» وقوله «عم يتساءلون» وقوله «كانوا قلاا. من الليل ما يهجعون»، الاولى في سورة يونس والثانية في سورة النبا والثالثة فسي سورة الداريات
- ( 118 ) من وقفات ابن العربي المعروفة بالوقف الصوفي قوله : في سورة البقرة «الله يستهزىء» ثم ابتدأه بقول الله ﴿بهم ويمدهم﴾
- ( 119 ) كان المغاربة من قبل يقرؤون بقراءة حمزة حتى أتاهم ابن خيرون بقراءة ورش في التاريخ المذكور أعلاه،
- ( 120 ) وفي موضوع تصدير طريقة الأزرق يقول علي الضباع في القول الاصدق مايلي :

وبعد فاعلم ان عن ورش روى  
وارزق طريقه المصدر به وكل منهما لا ينكر

- ( 121 ) وبما حجب رواية ورش الى المغاربة كونها الرواية المفضلة عند جيرانهم وشيوخهم في العلم الاندلسيين من يوم ادخلها الى الاندلس محمد بن وضاح القرطبي عن عبد الصمد العتقي عن ورش صاحب نافع شيخ مالك ابن انس في القراءة وتلميذه في رواية الحديث، وبذلك راعى المغاربة التناسب بين مذهبهم في الفقه ومذهبهم في القراءة.

- ( 122 ) ومن زعم ذلك محمد التهامي الاكهمه الصحراوي في قوله : من كتاب النصوص  
مواقف الخصار سيدي البشر صل عليه ما لاح القمصر  
في المائدة ويونس ومبحران والشعرا القسطن قاف بالتيان
- ( 123 ) فكما لم يثبت عن رسول الله ﷺ التزام أوقاف معينة لم يثبت عنه كذلك التزام مقاطع معينة أي تحزيب معين كما في سنن أبي داود
- ( 124 ) الآيات من تكميل المنافع للسيد عبد السلام المضغري وقد سبق التعريف به في صدر الباب الأول من هذا الكتاب
- ( 125 ) الآيات من منظومة الاقنوم وهي مخطوطة توجد منها نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 15 ك
- ( 126 ) انظر نوازل المسناوي : ص 174 الطبعة الحجرية الأولى بفاس سنة
- ( 127 ) يعني بها طريقة الوقف على رؤوس الآي التي تسمى بالوقف السني
- ( 128 ) يسمى نظام الشيخ الناصري في الحزب الراتب بالمنغرب (بحزب الشيخ) ويسمى غيره (بحزب الشهر) ويمتاز حزب الشيخ بترتيبه على الشهر القمري وبإضافة تلاوة الكهف وياسين وتبارك في عشية الخميس وصبيحة الجمعة،
- 129 — ذلك لأن الحزب الراتب اقدم تاريخيا من وقف الهبطي، وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب
- 130 — ذكر ابن عربي الخاتمي هذا التفضيل في كتاب المسامرات كما حدثني بذلك الشيخ ناصر الدين الالباني
- 131 — فيوادي الجزائر تقرأ بهذا الشكل تقليدا لأنها لا تستعمل غيره والجامع الزيتونة تقرأ به كطريقة تدريبية من طرق الاداء، لأنها تستعمل غيره هناك
- 132 — أشار الى هذه الطريقة المقرئ السيد محمد بن عبد السلام الفاسي في المحادى ج 1 باب ذكر تفسير الوقف القبيح والمحادى مخطوط سبق تعريفه.
- 133 — يعرف عن الزاوية الناصرية — أشياء يظن من تمسك بها انها سنة ثابتة راتبه من ذلك الوقف على رؤوس الآي وهذا لم يبق له وجود اليوم ومن ذلك التسميع لأهل المنازل في الصلوات الخمس، ومن ذلك تلاوة سورة الكهف ليلة الخميس في الحزب الراتب ومن ذلك قراءة اذكار جماعة عشية الخميس والجمعة وغير ذلك مما معروف في بيوادي سوس الى الآن
- 134 — انظر اجوبة المسناوي ص 173 الطبعة الحجرية بفاس
- 135 — وفي شأن الترخيص في الحدر بقول : الحاقاني بنقل ابن عبد السلام الفاسي، في المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما واخث على تعلمهما ما يلي :

وترتيلنا القرآن افضل للذي امرنا به في مكثافيه والفكر  
اما حدرونا في درسنا مرعش لنا فيه اذن دين العباد الى السر

- 136 — وفي شأن عدم جواز الجمع بين الأوجه المتعددة في القراءة حالة التلاوة يقول العلامة القسطلاني في لطائف الاشارات بالجزء الأول الصفحة 338 وبالطبعة الأولى ما يلي : وخلاف الأوجه ليس كذلك، اذ هو على سبيل التخير
- فيأي وجه أتمى القارئ اجزائه في تلك الرواية، ولا يكون اخلافا بشيء منها فهو وضده جائز لأن القارئ مخير في الايتان بايهما شاء، ولا احتياج الى الجمع بينهما في موضع واحد، ومن ثم كان بعض المحققين لا يأخذ منها الا بالاصح الاقوى، ويجعل الباقي ماذونا فيه والبعض لا يلتزم شيئا، بل يترك القارئ يقرأ بما

شاء منها؛ اذ كل جائز مأذون فيه منصوص عليه، وكان بعضهم يقرأ بواحد من الأوجه في بعض وياخر في غيره فيجمع الجميع وبعضهم يرى الجمع بينها في أول موضع أو في موضع ما.  
 ورب متكلف غير عارف بحقيقة أوجه الخلاف — يأخذ بجميعها في كل موضع وإنما ساغ الجمع بين الأوجه في نحو التسهيل في وقف حمزة لتدريب القارئ المبتدىء، ورياضته على الأوجه العربية ليجري لسانه ويعتاد التلفظ بها، بلا كلفة، فيكون على سبيل التعريف، فلذلك لا يكلف العارف جمعها في كل موضع.

137 — وفي شأن هذا الترخيص يقول الشيخ الداني في المنبهة وقد سبق التعريف بها صدر الباب الأول من هذا الكتاب ما يلي :

والحمد لله فاستعمله ان أردنا	مضى عرضت ومضى درستنا
فقد أتى نصر عن الأخبار	منهم أبو عمرو قبل السدار
وابن جبر وتميم السدري	لكن على الترتيل حث الباري
فالفصل في الترتيل والتحقيق	والحمد ما فيه اذن من ضيق
لان دين الله سهل مر	كذا أتى وما علينا امر

138 — وإلى هذا الوضع اشار محمد التهامي الصحرابي في نصوصه بقوله :

وكل ما يتركه القراء	في حال الاجتماع والبأساء
فيه كلمة وكلمة وان	قطعت فالمنع لكلهم زكن
والقارئ لا يالي بالذي فصل	فليب وليأت بما عه غفل
هذا الذي نصر عليه عرف السد	لان عبد العزيز سيدي أحمد

139 — البيتان من النصوص الغير المنسوبة المتداولة بين قراء المغرب.

140 — وفي شأن عدم جواز اجراء الوصل مجرى الوقف، يقول محد التهامي الاكهم الصحرابي، في كتابهخ النصوص ما يلي :

الجمع بين الوقف والوصل حرام نعى عليه غير عالم همام

( 141 ) قصدت بالمدرسة الأولى كل مدرسة التزمت الأداء بوقف الهبطي

( 142 ) قصدت بالمدرسة الثانية رباط الشيخ احمد الصواي قبيلة ماسة بسوس حيث يحارب وقف الهبطي، فيما مضى بهذه الوسيلة،

143 — من جملة ما يحكي عن الشيوخ المقرئين المتأخرين تدريسهم القرآن للجن وروايتهم عنه وادراجه في بعض الاسانيد العلمية كقول السيد عبد السلام المضغري، في منظومته : السمة تكميل المنافع مايلي :

حدثني بهسدا بعض من قرا	على الاسام البسر اذا تصدرا
بجامع الازهر في مصر العبق	وهو محمد الموفق الصديق
سبل توزنت تلسمان سكن	ومات في وهران وهو مؤتمن

والبحر عن سلطان مصر أخذاً      وشمهورش الجمن شيخه وذا  
روي عن النبي سيد الانعام      عليمه من ربي صلاة وسلام

وادراج الجمن في السند العلمي لم يكن معييا عند المتأخرين من قراء المغرب، بل كانوا يفتخرون به. ومن ذلك ما حدثني به أبو عبيدة المحرزي أحد مؤسسي دار القرآن بمراكش عن الشيخ ابن المبخوت الفيلاي أنه كان يقول مفتخرا بالقراءة الفيلاية : «قراءتنا فيها رائحة الجنون، وقرينة من الرسول ومثله السيد ابن عبد السلام القاسي، انظر سنده الشمهروشي بالمخطوط رقم 1051 بالخرانة الملكية في الرباط.

144 — من الأوضاع الغريبة الشائعة في التلاوة المغربية، النطق بالهمز المسهل بين بين هاء خالصة وكذا اخلاص الكسر في النطق بكل ممال في آخر الكلمة. اما عن اخلاص الكسر وفشوه في التلاوة المغربية فيقول الشيخ ميمون الفخار في تحفة المنافع ما يلي :

ولم أر اخلاص كسر في سند      ولا أظن ان قرا به أحد

وعن جواز النطق بالهمز المسهل بين — هاء خالصة يقول ايضا : ما يلي :

ومن يغلب ما بها من همز      لا يصح الهاء ودم في عز

ثم يقول :

وكيف يستحيل هذا الصوت      وقد أتسى هرفت في ارتق

هياك في ايباك ايضا اجاء      وبعضهم يرسم همزا هاء

قلت هذا كله قياس والقياس لا يجوز في الرواية كما تقدم في قول الشاطبي، وكيفية النطق بالتسهيل روايسة ولا يجوز ان يدخلها قياسا قياسا.

145 ( ذكر ابن عبد السلام القاسي هذه الطريقة في المحادى ج 1 باب تفسير الوقف القبيح كما تقدم.

146 — ذكر ابن عبد السلام القاسي، فهذه الطريقة تسمى عند المغاربة (بالسرابة)

147 — اعتاد طلبة المغرب نوعا من الاختبار يجرونه فيما بينهم لمعرفة ضبط أواخر الكلم القرآنية بقول بعضهم : حالة الوقف (افتح) او بواسطة معرفة الكلمة الموقوفة بالموصولة كالجمع بين الصمد الموقوفة والآمد الموصولة،

148 — شاع في املاء الطلبة المغاربة — ظاهرة الوقف على الحركة عمدا كقول بعضهم ﷺ بالفتح واقفا، وكقوله رضي الله عنه بالضم واقفا، ورحمه الله بالضم واقفا، متجاهلين ان العرب لا تقف على متحرك، وذلك لسببين الأول ما القوه ودربوا عليه منذ الصغر والثاني تعمدهم اظهار أوجه الاعراب تمرنا

149 — شاع في ألفاظ إقامة الصلاة في المغرب — ظاهرة الوقف على الحركة، والسبب في ذلك ما ألفه الناس تقبيلدا لسماعهم من غيرهم أولا، وثانيا، وما نقله الحطاب من كتاب التوضيح قائلا : (والاقامة معرفة) وقد تأثر عامة المصلين بهذا النقل غافلين عن قول الحطاب فيما بعد ذلك بقليل نقلا عن ابن فرحون (الاقام معرفة اذا وصل كلمة بكلمة فان وقف وقف على السكون) شرح الحطاب ج 1 ص 426 مكتبة النجاح بطرابلس ليبيا

- 150 — ذكر ابن عبد السلام الفاسي، في رسالته هذه وهي مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1149 د في ص 113 ما يلي : ان كان نعى عليهم في الأرداف من جهة ما ارتكبه فيه من تقطيع كلمات القرآن : .... حرصا على المبالغة في الاختصار فيقفون المواقف القبيحة ويستندون المبادئ الشيعة، فذلك قبيح وينبغي لهم الرجوع عنه، ويجب عليهم الأخذ باختصار لا يخل بنظم القرآن،
- 151 — تعرف هذه الطريقة في صحراء الجزائر (ب) (الشركي) نسبة الى محلها هناك.
- 152 — عرف الأستاذ ادريس المنجرة ثلاثة احوال التلاوة على ثلاثة أمور : التحقيق والتدوير والحدرد، انظر كيفية الاداء في كتاب المنجرة، نزعة الناظر وهو مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم 3443 هـ
- 153 — كانت المدن المغربية تعرف الى عهد قريب، خصوصا منها مكناس وفاس، — هذا الاختلاط بين حزبين قراءيين أو بين حزب قرآني وحزب آخر بدعوات واذكار على قرب منه في وقت واحد.





يتناول هذا الفصل بيان محتوى المسائل ومنهجها، وأسلوبها، ودرجة صاحبها في الاجتهاد أو التقليد، كما يتناول أهمية هذه « المسائل » من الزوايا الفكرية، والاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، والتاريخية، والأدبية. ولذلك سنقسم الفصل إلى مبحثين :

## المبحث الأول : « المسائل » مضمونا وشكلا .

المسائل ليست فقها يذكر القواعد الشرعية المجردة، في صورتها المثالية وإنما هي وصف للوقائع كما وقعت فعلا، ووصف لتطبيق القانون الاسلامي عليها، في صورته المختلفة المستندة إلى النص أو إلى الاجتهاد.

وهذا الأساس لاختلاف فقه النوازل عن الفقه المجرد هو، أيضا، أساس ثراء فقه النوازل من النواحي غير الفقهية، التي قد تفوق من حيث الأهمية، سابقتها.

وبالإضافة إلى صفة الواقعية التي هي طبيعة النوازل بعامة، تتوفر مسائل ابن رشد على صفة أخرى، هي أنها ليست كلها نوازل، وإنما هي خليط من أنواع من معارف العصر واهتماماته، يمكن ارجاعها إلى عدة مجموعات.

### 1 - تصنيف محتوى المسائل :

ويمكن حصر هذه المعارف في خمس فئات، مرتبة كالتالي :

#### أ - نوازل قضائية :

وهذه تتصل بنزاع معروض على القضاء، يقدم فيه القاضي النازلة إلى المشاور، ليعطي فيه رأيه في التكييف والحكم، وعادة يكون ذلك مصحوباً بالحجج المدلى بها، وأحياناً بالاشارة إلى أن الحكم في النازلة سيظل موقوفاً إلى حين استلام المشورة : (ص : 764).

#### ب - نوازل غير قضائية :

وتتصل بنزاع لم يعرض، بعد، على القضاء، ارتأى طرفاه أن يحلّاه عن طريق التحكيم، فيطلبان الفتوى من المشاور، ويحلان النزاع وفقها.

وقد تتصل - أيضاً - بوقائع فكرية، فتعالج - مثلاً - الاختلاف بين شخصين في أمر الوحي (ص : 282)، أو الاختلاف حول فائدة الدعاء مع سبق القدر بما كان وما يكون (ص : 283)، وقد تعالج قضايا العبادات.

#### ج - شروح حول نصوص من الكتب المتداولة، أو من الكتاب والسنة :

وتشمل شرح نصوص من المدونة، والعنبة، والواضحة، والنوادر، والتلقين، والموازية، والمبسوطة، والموطأ، وأحكام ابن سهل، كما يشمل شرح نصوص من القرآن، ومن الحديث النبوي.

#### د - مناقشات حول كتب أو فتاوي :

وتتضمن مناقشة الحنفية، من خلال كتب أبي جعفر الطحاوي، في قضايا الاجتهاد، والتخطفة والتصويب (ص : 517)، كما تضم فتاوي تتصل بالنزاع بين الفرق الكلامية في انقلاب الخمر حلالاً مثلاً (ص : 207)، أو في إثبات الكرامة وانكارها : (ص : 315).

#### هـ - موضوعات ملخصة :

وتتنوع هذه الموضوعات، بدورها، فمنها ما كان يقدم به ابن رشد دروسه للمدونة، ولذلك فهي مثبتة في « المسائل » وفي « المقدمات » (مسألة الرعاف، ص : 387، ومسألة قصر الصلاة في السفر، ص : 494، ومسألة الإقالة في الكراء المضمون والمعين، ص : 775)، ومنها ما هو سؤال موجه من شخص أو من جماعة بعد نقاش في موضوع فكري، أو فقهي، أو عقائدي، (مسألة الفتوى والمفتين،

ص : 945)، ومنها ما هو تلخيص تلقائي من ابن رشد، نظرا لأهمية الموضوع، أو لوجود دواعي ملحة على الكتابة فيه : (مسألة حكم أموال الظلمة والولاة المعتدين، ص : 368، ومسألة حكم رهان الخيل، ص : 239).

## 2 - منهج ابن رشد في « المسائل »

هذا، ويتنوع منهج ابن رشد حسب كل مجموعة :

### أ - فنهج ابن رشد في النوازل، بنوعها يقوم على الوسائل التالية :

1 - عرض عناصر السؤال، أو القضية بدقة متناهية، وقد يقتضي الأمر تفريع السؤال الواحد إلى عدة فروع، تبسط الإجابة، وتسهل التكييف. وإذا كان السؤال لم يتوفق في طرح القضية امتنع ابن رشد عن الفتوى أو المشورة.

2 - تطبيق الحكم الإسلامي على القضية دون زيادة أو نقصان عن مستلزمات السؤال (ص : 20، 25). وهنا يتأرجح ابن رشد بين منهج فقه السنة، وفقه المسائل، ففي الأغلب يستدل بانتصوص الفقهية من رواية المدونة وغيرها، ومن سوابق الفتيا والقضاء، لشيوخه الأندلسيين، كابن عتاب، وابن رزق، كما يستعمل بجانب ذلك التبرير المنطقي للحكم، مستعينا بالتنظيرات الفقهية المشابهة والمخالفة، وأحيانا قليلة. وربما عند ندرة الرواية الفقهية في موضوع ما، يلجأ إلى منهج فقه السنة، أي إلى المنهج الأصولي في استخراج التطبيقات الشرعية من نصوص الكتاب والسنة مباشرة (ص : 7، 86، 180، 185).

لابن رشد هنا عناية خاصة بالخلاف بين الروايات والآراء، داخل المذهب، فغالبا ما يذكر الآراء والأقوال المتعددة في الموضوع، منسوبة إلى أصحابها ولكن دون أن يؤصل - في الغالب - ذلك الخلاف بذكر أسبابه من المبادئ أو النصوص الأصلية (ص : 10).

ولا ينسى ابن رشد أن يرجح رأيا من بين الآراء، إلا أنه قد لا يدعم اختياره، (ص : 3، 4، 31، 53، 54، 59، 229، 258). ويتدخل الجامع محمد بن الوزان في هذا المنهج، فيضيف إليه آراء مشاويرين معاصرين لابن رشد، أبدوا رأيهم في نفس القضية، كابن عتاب، وأبي محمد عبد الصمد، وأصبغ بن محمد، وابن الحاج، وابن حمدين، (ص : 47، 48)، وهو يعلق، غالبا، بهذه العبارة : « والصحيح ما جابوب به الفقيه، الإمام الحافظ، أبو الوليد ابن رشد، رضي الله عنه ». دون أن يكلف نفسه

ذكر مبررات لصحة ذلك الاختيار من بين آختيارات المشاورين الآخرين.

3 — قد يستخرج ابن رشد، بمناسبة عرض جزئية، قواعد وضوابط عامة، (ص : 239، 238، 365، 370).

4 — يتسم كل ذلك بسمّة التواضع، الذي هو أساس أخلاقية العلم والاجتهاد، قديما نجد هذه العبارة الملتزمة للنسبية : « ولا آختلاف في ذلك أعلمه »، (ص : 25) « والله أعلم ».

ب — ومنهج ابن رشد في التعامل مع النصوص يعتمد، فيما يخص الفقه الخطوات التالية :

1 — التحقق من رواية النص، أو رواياته، في الأصول المعتمدة : وهنا قد كتب لتحقيق ابن رشد أن يكشف عن ظاهرة النحل في الرواية الفقهية، (انظر : النحل) كما سبق لتحقيق محمد بن سلام الجمحي أن كشف عن الظاهرة نفسها في رواية الأدب (1)، وذلك تأثرا بمنهج المحدثين في النقد.

والرواية — عند ابن رشد — شرط أساسي لممارسة الافتاء والتدريس، واعتمادا على كتب المذهب، كالمدونة، والعنينة، والموطأ، (ص : 805).

2 — عرض تأويلات الرواية الفقهية (ص : 258)، وربما ما أدخله سنحون من تعديل على رواية ما في المدونة، احتياطا من تأويل بعيد على مالك (ص : 422)، وربما — أيضا — تأويلات الشيوخ، التي حملها عنهم ابن رشد في تفسير لفظة أو في معاد ضمير (ص : 306).

وقد يصل ابن رشد من هذا إلى أن رواية ما لا تتخرج على أصول المذهب، وإنما على أصل من مذهب آخر، (ص : 832)؛ كما قد يعقب هذا توفيق بين روايات الأمهات وكتب المتأخرين وخاصة منها المختصرات (2)، هذه التي ينهي ابن رشد عن اعتمادها (ص : 422)، لأنها مخلة بمضمون النصوص، لوضعها في أقل من حجمها الطبيعي (ص : 49، 229)، وقد يرد ابن رشد، من خلال ذلك، على بعض شارحي المدونة (ص : 245).

3 — الشرح، بطريقة تجزئية، تقوم على تقسيم النص إلى جمل، أو فقرات، أو كلمات، تشرح مستقلة، مما يضيع السياق العام للنص.

وهذه طريقة شرح المتن. ومن مزيته : أنها تدقق في دلالة الألفاظ، لكنها قد تغفل — أحيانا — وحدة النص المشروح، (ص : 249، 289).

وابن رشد لا يقف عند هذا، فهو يلخص، ويكمل النصوص، بالتفريعات والصور التي تحتملها، (ص : 246، 264، 279)، معتمدا في ذلك القسمة المنطقية الحسائية (ص : 162، 264). وهذه طريقة لم يعرفها المالكية الأوائل، وعرفها الأوائل من الحنفية، كصاحب أبي حنيفة : محمد بن الحسن الشيباني في « المبسوط »<sup>(3)</sup>.

كما يقوم بعمل آخر، هو تفسير بعض الإشكالات التي تقع لبعض الفقهاء المعاصرين بسبب اختلاف الرواية عن مالك بين المدونة والعتبية، والواضحة، والنوادر، (ص : 1/9).

وفيما يخص الحديث يتبنى ابن رشد هاتين الخطوتين :

1 — تحقيق الرواية بالرجوع إلى المصادر المجمع على صحتها كصحيح البخاري ومسلم، وموطأ مالك، والمدونة نفسها، وأحيانا باستعمال المنهج النقدي للمحدثين في دراسة أحوال الرواة، (ص : 82، 86، 452، 460، 553، 893).

إلا أن ابن رشد قد ضعف أحاديث ثبتت، فيما بعد، صحتها (ص : 369)، ويروى كثيرا بالمعنى (ص : 6).

2 — استغلال الحديث بعد شرحه بدقة.

إلا أن ابن رشد يسرف، هنا في التأويل أكثر مما في باقي شروحه، لحد أن يصبح التأويل بعيدا عن اللغة المستعملة كالتعبير عن العتق بالطلاق (ص : 449). أو لحد أن يحذف من النص كلمة أو عدة كلمات (ص : 450)، أو لحد أن يحمل نصا على التقديم والتأخير، كما فعل في هذا النص (ص : 733)، فالنص : « اتق الله في كتاب الله، ولا تكن مسمار نار، يريد : في جهنم » يصلح بعد التأويل : « اتق الله ولا تكن مسمار نار في كتاب الله »، وهذا يخالف إرادة صاحب النص.

وأغراض التأويل متعددة لدى ابن رشد، فهو يؤول لإبداء التوافق بين الدين والعقل، « لاستحالة ورود الشرع بما ينا في العقل » (ص : 371) كما يقول، أو يؤول للتوفيق بين الأحاديث المتناقضة، لأنه يرى أن استعمال الآثار بالتوفيق بينها أحسن من استعمال البعض وترك البعض، نتيجة للتضاد، (ص : 380). وأخيرا يؤول ليقبه دليلا على قول أو رأي، أو لينزع دليلا من يد خصم.

ولابن رشد هنا مسألة ذات اتصال بمنهجه فيما يخص الحديث والمسألة تتصل بأحاديث الآحاد، وهي أغلب أحاديث الأحكام والعقيدة، فابن رشد يرى أن مسائل أصول الدين كالقول بتصويب المجتهد أو تخطئته (ص : 519، 522) ومصير الأطفال في الآخرة إلى الجنة أو إلى النار (ص : 380)، لا يصح الحكم فيها بناء على أحاديث الآحاد، لأن هذه لا توجب العلم، أي : القطع، وموضوعات كهذه يتطلب فيها العلم، يقول في مسألة مصير الأطفال (ص : 380)، وكل ذلك من أخبار الآحاد التي لا توجب العلم، فلا يصح الحكم عليهم بجنة ولا نار، ولذلك كره جماعة التكلم فيهم...».

وأرى أن المسألة قد بالغ فيها ابن رشد، فأغلب أحاديث الآحاد الصحيحة قد نالت درجة القطع، بسبب إجماع علماء المسلمين على صحتها، فأصبحت بذلك تفيد القطع، كما هو الحال في صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وموطأ مالك،

ج — ومنهج ابن رشد في المناقشات يقوم على ما يلي :

1 — عرض فكرة المخالف عرضاً دقيقاً. وأميناً، وتبسيط ما يحتاج منها إلى التبسيط (ص : 207).

2 — هدم هذه الفكرة بواسطة الاستدلال النظري، والشرعي، ومع استعمال التأويل المتطرف أحياناً، كما سبق، في جعل نصوص المخالف تقف ضده، لصالح المناقش (ص : 446، 441، 518).

3 — يتسم كل ذلك بقليل من اللداعة (ص : 210، 439)، وبكثير من الحزم الصارم (ص : 60، 315)، وبمنظرة متشائمة إلى تعايش المذاهب والمدارس، وبخاصة الحنفية والمعتزلة، حتى لكان وجود مذهب مخالف يعني عدم صحة المذهب المألوف وفي هذا المعنى تصادفنا كثيراً هذه العبارة : « مذهب مالك الذي نعتقد صحته »، (ص : 311، 744، 825، 840، 842، 844، 931).

د — أما منهج ابن رشد في الموضوعات الملخصة فهو منهج المقدمات بعامة ويكفي في ذلك ما قلناه عن التقديم لدروس المدونة.

وباعتبار ما وصفنا من هذه المناهج فهل يقف ابن رشد مع المجتهدين أم مع المقلدة أم في المنزلة بين المنزلتين؟..

ابن رشد أمام الاجتهاد والتقليد :

إذا كان الاجتهاد هو استخراج القواعد الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، أو من المبادئ العامة والأصول، فابن رشد قد فعل ذلك في عدة مواقع (ص : 180، 239).

وإذا كان التقليد هو القول بما قاله إمام المذهب دون المطالبة بدليل لذلك، فابن رشد قد فعل ذلك أيضا، وهذا هو الغالب، سواء في استخراج القواعد، والأحكام، أو في الترجيح، وكثيرا ما يرجح قولاً أو رأياً، لأنه قول أو رأي من أدرك الشيوخ.

إلا أن ابن رشد يمتاز بناحيتين :

الأولى : القدرة على التخرج أي على استنباط العلل، لتكون منطلقاً بعد ذلك، لقياسات وتنظيرات لا تنتهي حسب حاجات الوقائع، وهذا — في رأيي — نوع من الاجتهاد عظيم، يساعد على الوصول إلى أسرار الشريعة، ويفتح المجال، واسعا، لتطور الفقه على أسس عقلانية واضحة.

خاصية التخرج جعلت « المسائل » غنية بالتنظيرات الطردية والعكسية، لحد أن أصبحت بعض الموضوعات تفيض بالاستطراد والتكرار.

الخاصية الثانية : القدرة على الترجيح، سواء بين الروايات أو بين الأقوال، في المذهب، أو بين مذهب وآخر.

والترجيح شعبة من شعب الاجتهاد، ذات أهمية، وخاصة بعد نمو الفقه. وكثرة آراء الفقهاء، كما هو الحال بالنسبة للفقه الاسلامي. في عهد ابن رشد.

وترجيح ابن رشد يقوم على دعامتين : الاتفاق مع أصول المذهب (ص : 832)، أو الاتفاق مع نصوص الكتاب والسنة، والمبادئ العامة للشريعة.

ولا يعني هذا أن ابن رشد يدور في نطاق التقليد، وذلك لأن الفقه الإسلامي لعهدده، كان قد نما نمواً باهراً، وأنتج من الثروات الفقهية والقضائية ما يكفي لحل أغلب مشاكل الحياة في مختلف أقطار العالم الإسلامي.

وطبيعة التطور في علم من العلوم لا تسمح بمراجعة كل جزئية من جزئياته في منابعها الأصلية، وإعادة تقييم هذه المنابع، وطرق استغلالها، وإنما يؤخذ ما أصبح مسلماً به من طرف المشهود لهم بالكفاءة والأمانة، وببذل المجهود الجديد في تنمية الجانب الذي لم ينم بعد من هذا العلم.

وهذا ما فعل ابن رشد. في « المسائل » بالذات، فأخذ القواعد التي أصبحت معمولاً بها إلى عهده، بأقوالها المختلفة، مع الترجيح بينها كما سبق، ثم بحث عن الحلول الجديدة، بمنهج الاجتهاد، فيما لم يضع له السابقون حلاً.

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد كان داعية من دعاة الاجتهاد، (ص : 743) رغم أنه كان يتشكى من انتصاب الجهال للفتاء (ص : 806).

وأخيراً نجده يخارب التطرف في التقليد، وفي تقديس الأئمة (ص :

422 — 551)

أسلوب ابن رشد ولغته :

وهناك جانب آخر يتصل بمنهج ابن رشد، هو أسلوبه ولغته، فابن رشد يعبر بأسلوب متين، ودقيق، وواضح، بعيد عن التكلف والإغراب.

وإذا كان القرن الخامس الهجري قد عرف في تاريخ النثر العربي بعصر الأصباغ المبالغ فيها لتغطية هزال المضمون، فإن ابن رشد يقيم الدليل على أن لغة الفقه وأسلوبه بقيا على الانتماء للغة وأسلوب الإمام مالك، والإمام الشافعي، وعلى مدرسة الجاحظ في النثر بصفة عامة.

وكما تفيض هذه اللغة بالمتانة والوضوح والدقة، تفيض كذلك بالاحترام، وبالحبة الخالصة، وتواضع العلماء، وبالاختساب لله.

وهذا ما يضيف أهمية جديدة إلى « مسائل » ابن رشد.

## المبحث الثاني

### أهمية مسائل ابن رشد

« المسائل » كتاب فقه بالدرجة الأولى، ولكنه، بجانب ذلك، يمثل أهميات أخرى تتصل بصفة خاصة بالمسائل الواقعية، التي تعرض صوراً من مجتمع المرابطين، وملوك الطوائف بالمغرب والأندلس.

ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الأهمية بعد التصنيف إلى نواح، تضم كل ناحية مجموعة متقاربة :



## 1 - في الناحية الفكرية :

ففي الناحية الفكرية يمكن الإشارة إلى عدة مظاهر، منها :

أ - العلاقة بين المذاهب الفقهية : ويتجلى ذلك في علاقة المالكية والحنفية، التي تتسم بغير قليل من القسوة (ص : 517، 700)، كما يتجلى في مهادنة الشافعية، والتعامل معها، حتى لكأن الشافعية - أحيانا - جزء من مذهب مالك. وأخيرا تتجلى في العلاقة بين المالكية والظاهرية، حيث يلطف ابن رشد من اضطهاد المجتمع للظاهرية : (انظر الظاهرية في الفهرس).

ب - العلاقة بين الفرق الكلامية : ويتجلى ذلك، أيضا، في العلاقة بين المعتزلة والأشعرية، فالمعتزلة كانوا يقومون بكثير من المناورات، على مستوى المناظرات والمناقشات العلمية، التي قد تكتسي طابع الهجوم من لدن المعتزلة، (ص : 1، 60، 207، 368)، وأحيانا على مستوى تفسير نصوص الكتاب والحديث (ص : 398، 787).

وقد واجه الأشعرية، وهم الفقهاء، وعلى رأسهم شيخ المالكية وعميد الفقهاء ابن رشد، واجهوا المعتزلة مواجهة قوية، وأحيانا عنيفة عن طريق السلطة (ص : 481، 575). إلا أن ابن رشد وقف ضد غلاة الأشعرية (انظر الأشعرية). ومثل الشيء يقال في مواجهة ظواهر تنتمي للشيعة كزواج المتعة، (انظر : نكاح المتعة).

ج - مواجهة الزندقة : وقد كان بالأندلس ظواهر للزندقة كسب الله عز وجل، وسب الرسول عليه السلام، واتخاذ طرق ملتوية لانكار النبوة، وذلك كإنكار الكرامة، التي يعتبرها ابن رشد وسيلة لانكار النبوة، (ص : 315). كما كان بالمغرب ظواهر للردة، أو للتردد بين المسيحية والاسلام (ص : 924).

وقد واجه القضاء والفقهاء هذه الظواهر بالقواعد الشرعية اللازمة في هذا الميدان مع الاجتهاد العادل

د - مواجهة الشعوبية : وقد اتخذت هذه مظاهر سب العرب، وذم اللغة العربية، والقول بأن الاسلام، نتيجة لعالميته، لاعلاقة له بالعربية، وأنه بالامكان أداء الشعائر بغير العربية ودراسة القرآن والسنة بغير العربية أيضا.

وقد حمى المسؤولون وحدة الأمة، بل وخلقوا هذه الوحدة أيضا، (انظر العربية)

هـ - أصل لاتجاه ابن رشد (الحفيد) في التوفيق بين الشريعة والحكمة :

وفيما يتصل بتاريخ الفلسفة نجد « بالمسائل » أصلاً لكتاب ابن رشد الحفيد :  
« فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ». فقد جاء في الصفحة (15)  
منه : « ونحن نقطع : أن كل ما أدى إليه البرهان. وخالفه ظاهر الشرع. أن ذلك  
الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربي ».(4)

وجاء في كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية »، (4) متحدثاً عن ابن رشد  
(أجد) ومسائله، « يقول رينان : أن المكتبة الأهلية بباريس تضم مجلدا ضخماً يحتوي  
على تلك المسائل الفقهية، التي كان يستشار فيها. وقد جوى هذا الكتاب، فيما جوى  
فكرة جلية، سترها مفصلة، فيما بعد، أجمل تفصيل، لدى حفيده، وفي محاولة التوفيق  
بين الدين والعقل، فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع في عرض آراء جده وأن  
يخرجها إلى حيز الوجود، في أروع صورة وأكملها ».

ويشير رينان إلى عبارة وردت « بالمسائل » في صفحة ((371))، في سياق تعليل  
رأى تقول العبارة : « لاستحالة ورود الشرع بما يناfi العقل ».

والتوفيق بين الدين والعقل يكون اتجاهها فلسفياً لدى عدد من الفلاسفة،  
ينقسمون فيه من حيث المنطلق (5).

و - التنازل عن الأمانة العلمية :

وأخيراً تعرض « المسائل » صورة من صور التنازل عن الأمانة العلمية، فقد كان  
بعض الفقهاء يرتكبون كل المراكب للانتصار على خصمهم الثقافي، بالحق، وبغير الحق  
يقول ابن رشد (ص : 330) : « وإن كان الشيخ ابن عتاب قد قاله، فانما قاله إغراقاً  
مخالفة من خالفه من أصحابه. وأفتى ببيع أصول الغائب في نفقة أبويه ».

2 - في الناحية الاجتماعية :

ومن الناحية الاجتماعية تقدم « المسائل » صورة عن المرأة الأندلسية والمغربية،  
وهي وضعية تبدو فيها المرأة غير مساوية للرجل، وخاصة في الرشد والترشيد، فالمرأة لا  
ترشد إلا بعد الزواج، ومضي سبع سنوات على الدخول : (ص : 155، 156، 157)  
ومن الواضح أن الاجتهاد الفقهي قد تأثر بهذه الوضعية.

كما تقدم المسائل صورة أخرى عن ظاهرة « السياقة »، ولعل فرض « السياقة »

على الزوج، في جزء من أملاكه يسوقها عند الزواج لزوجته، كان بدافع حماية المرأة، عن طريق الضغط الملاء عن الزوج، احتياطا ضد الطلاق، أو تعدد الزوجات، لكن الظاهرة انتهت إلى أن أصبحت ترهق كلا من الزوج والأب على السواء. جاء في (ص : 898) : « والعرف عندهم والعادة : أن من ساق منهم ذلك الجزء من أملاكه، فانه لا بد لوالد الزوجة أن يبرزها إلى زوجها من مال نفسه، عطية لها، بما يفي بالمقدار الذي ساقه له زوجها، وبما يربي عليه، هذه العادة عندهم ثابتة، قديمة، مستمرة لا تتخلف... ».

لانتسى (المسائل) « أن تقدم صورة عن حياة قبائل الصحراء المغربية، التي كانت تتسم بالغصب المتبادل، الذي يصعب التخلص من تبعاته، (ط : الغصب).

### 3 - في الناحية السياسية :

ومن خلال « المسائل » تبدو إمارة ابن عباد متسلطة على السكان في الارهاق بالجبايات، (ص : 111، 112)، كما تبدو هذه الامارة لا تفرق بين ملكية الدولة وملكية الأميرة، فابن عباد قد باع الكثير من أملاك الدولة، لينفقها نفقات غير منتجة وقد استرجع يوسف ابن تاشفين عددا من هذه الأملاك المبيعة، وجعل منها مصدر دخل دائم لخزينة الدولة (ص : 849).

كما تقدم المسائل صورة أخرى، أكثر قتامة، وهي أن بعض الناس بالأندلس، في عهد ملوك الطوائف، لم تكن تجري عليهم الأحكام، ولم يكن من الممكن — بالتالي — استدعائهم للمحاكمة أمام القضاء، الأمر الذي عطل المساواة بين المواطنين أمام القضاء، فقد جاء في (ص : 132) : « وإن كان الذي العقار بيده ابتاعه من ربه بعد أن زال جاهه، وأمنت سطوته، وصار ممن تجري عليه الأحكام، ولا يقدر على الامتناع من الحق... ».

وقد نتج عن هذا استغلال النفوذ في الاستيلاء على الأعباس، (ص : 101)، وفي الغصب، وفي بيع الإكراه (ص : 102).

وقد نتج عن ذلك، أيضا، فقد الثقة في إشراف الدولة على تنفيذ الوصايا، مثلا، فوجدت ظاهرة غريبة، هي أن يشترط الموصي في وصيته : أن تنفذ الوصية دون مشاورة قاض. ولا تدخل حاكم : (ص : 504، 511).

ويبدو من هذه الملاحظات في الناحية السياسية : أن أمير المسلمين يوسف بن تاشفين لم يكن منقذا للإسلام بالأندلس وحسب، وإنما كان محررا أيضا، للمستضعفين من أبناء الأندلس.

#### 4 - في الناحية الاقتصادية :

ومن الناحية الاقتصادية تقدم « المسائل » جملة من الصور عن الملكية المشتركة، أو الجماعة، وعن ملكية الضيعات والعقار (انظر الملكية)، كما تقدم صورا عن مواد أساسية للتبادل التجاري بين المغرب والأندلس، ويأتي في أول قائمة هذه المواد حرير جيان، وتين إشبيلية، (انظر : جيان، وإشبيلية).

ويجد المهتمون بتاريخ الاقتصاد السياسي معلومات هامة عن النقود الإسلامية بالمغرب والشرق، وعن أماكن ضربها، وعن النقد الخالص، والنقد المشوب. (انظر النقد).

#### 5 - في الناحية التاريخية :

ومن الناحية التاريخية تقدم « المسائل » ثلاثة أحداث تاريخية، انفردت لوحدها فيما أعلم — بذكر الأولى منها : وهي ثورة ابن زيفل بحصن شقورة (ص : 99). ومعركة كشدة، وهجوم ابن رذ مير الواسع على الأندلس من أقصاه إلى أقصاه.

#### 6 - في الناحية الأدبية :

ومن الناحية الأدبية تنفرد « المسائل » بتسجيل قصيدة رثاء لابن الاشتروني، كما تقدم شهادة على أن لغة الفقه لم تسقط في الأصباغ سقوط لغة الأدب. أما أهمية المسائل تأثيرا وتأثيرا، فسنعالجها في فصل قادم بحول الله.

## الفصل الثالث

### موقع « المسائل » في فقه النوازل

يتطلب تعيين هذا الموقع تتبع فقه النوازل منذ مدونة سحنون إلى ابن رشد، وإلى من بعده، وهذا يتطلب دراسة مستقلة، لعدة سنوات، لا يكفي فيها فصل. إلا أنني سأحاول أن أرصد ملامح بسيطة وأولية لهذا التطور، عن طريق أثرين اثنين من فقه النوازل قبل ابن رشد، وأثر واحد بعده.

ولتكن الآثار الثلاثة نوازل محمد بن سحنون، ونوازل الأحكام لأبي الأصبغ عيسى بن سهل، ونوازل البرزولي.

نوازل محمد بن سحنون (6) :

تعتبر هذه المسائل امتدادا لمسائل سحنون، أعني للمدونة، فهي تقوم على إجابات عن أسئلة يوجهها لمحمد بن سحنون صاحبه محمد بن سالم، كما تقوم المدونة على أسئلة يوجهها إلى ابن القاسم صاحبه عبد السلام سحنون.

ويمكن إجمال خصائص مسائل ابن سحنون كالآتي :

1 — الوقائع مفترضة غالبا، وأحيانا مسرفة في الافتراض، وتتمثل بما يلي :

«سألت محمد بن سحنون عن الرجل يمر بنهر، فغرف منه غرفة واحدة، فقال له رجل : لقد أنقصت النهر، فقال له : لا، فقال له : امرأته طالق، لقد أنقصته، أترأه حائشا؟

قال نعم، لأن البحر بخلاف النهر، والنهر يزيد وينقص، والبحر بخلاف ذلك» (7) وتوقع الافتراض وخاصة في اليقين كما هذا، وفي الطلاق والعنق، أمر ملموس في فقه المسائل، وفي المدونة نفسها، وفي « مبسوط » صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني.

2 — الاستدلال بالحديث والقرآن في بعض الأحيان، إلا أن الحديث لا يخرج

ولا يحافظ على لفظه، جاء في (ص : 86) : « قال محمد بن سالم : سألت محمد بن سحنون عمن قطع شجرة، أو غلة مشمرة، أعليه شيء غير قيمتها ؟ قال : نعم، ويلزمه عتق رقبة كفارة لما فعل ذلك، وروى عن رسول الله ﷺ : من قطع غلة كاملة مشمرة، فعليه كفارة عتق رقبة، أو كلاما هذا كنهه ».

3 — الاستدلال بسوابق القضاء. وخاصة لعمر بن الخطاب (ض) : « قال محمد بن سالم : سألت محمد بن سحنون عن السارق، وكيف تقوم عليه السرقة، هل تغلظ عليه القيمة أم لا ؟ قال : إن كان السارق قد وقع ذلك منه فلتة وغفلة، فإنها تقوم عليه قيمة عدل، وإن كان معروفا مشهورا عند الناس بالسرقة، فإنها تقوم عليه بالتضعيف والتغليظ. وبه جرت السنة منذ عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه (8) ... ».

وهذا الاستدلال بأنواعه الثلاثة قليل في المدونة، وهو مفصول في الغالب، في آخر الأبواب، وقد سبقت الإشارة إلى أنه من إضافات سحنون إلى أجوبة ابن القاسم.

4 — اعتماد الأصول العامة للمذهب المالكي، في تأييد رأي يميل إليه محمد بن سحنون، من بين جملة آراء فقهاء المذهب، وخاصة أصحاب مالك المتقدمين.

يقول في مسألة الخالف بالتنازل عن الدين في حال الغضب : « قال : واختلف أصحابنا في ذلك، فقال ابن القاسم : الصدقة في مثل هذا لازمة له، وقال ابن الماجشون وأشهب، وابن عبد الحكم : لا تجوز تلك الصدقة، ولا تلزم، لقول رسول الله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، وهذه صدقة في حال الغضب ولم يرد سبيل الصدقة، ورواه عن مالك.

قال محمد : وأنا أقول إن كان المتصدق مليا فإن الصدقة له لازمة، وإن كان معسرا فلا يلزمه (9).

وهذا تأصيل على الأصل المشهور : العبرة بالمقاصد، لا بالعبارات، أو العبرة بالارادة الخفية، لا بالارادة الظاهرة بلغة القانون.

وهذا التأصيل نادر في المدونة.

5 — تفصيل قاعدة شرعية بصورة مختصرة وكافية في الموضوع بمختلف جوانبه، بمناسبة سؤال، قد لا يتطلب ذلك التفصيل (10).

ويستعمل ابن رشد هذه الخاصة في كتاب « البيان والتحصيل » وفي « المسائل » وهو قد سماها « التحصيل ».

6 — يتدخل محمد بن سالم ليعلق عن جواب بمثل هذه العبارة : « وهو

أحسن ما سمعت»، دون أن يبرر اختياره بأي دليل، وهذه يشترك فيها جامعو المسائل ورواتها كابن الوزان في مسائل ابن رشد، كما سبق.

7 — إلا أن مسائل محمد بن سحنون — رغم كثرة الافتراض بها — تعطي بعض الصور الواقعية عن عصر محمد بن سحنون ومشاكله، وهي صور بها كثير من الخدوش، يقول في (ص : 83) : « وسألت محمد بن ابراهيم بن عبدوس عن هؤلاء الولاة الجائرين اذا كلفوا أهل المنزل خمرا في سائر ما يطلبونهم به من المغارم، هل يسوغ لأهل الفضل والصلاح أن يشتروه، أو يعصرونه بأيديهم، وينزلون ذلك مرارة على أنفسهم وعن حرمهم ؟

قال : لا بأس بذلك إذا أكره عليه، وقد قال الرسول ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وهذا من الإكراه الذي لا إثم معه » ويبدو أن مسائل محمد بن سحنون تحاول أن تخطو خطوات في التأصيل المذهبي، وفي الواقعية، وفي جمع قواعد الفقه وتبويبها، إلا أن ذلك سيكون حظ نوازل أبي الأصبغ في صورة أكبر.

#### نوازل الأحكام (11) :

وهذه ذات صبغة قضائية بخلاف الأولى، فهي أقرب ما تكون إلى ما يسمى الآن مجموعات الاجتهاد القضائي، يقول أبو الأصبغ نفسه عن جمعها : « فإني بجميل صنع الله، وجميل أفضاله عندي، وحسن عونه لي. أيام نظري من القضاء والأحكام، وزمن تقييدي أحكام غيري من القضاة والحكام، جرت على يدي نوازل، استطلعت فيها رأي من أدركت من الشيوخ والعلماء، وانفصلت لدي مسائل كاشفت كبار الفقهاء منها، اذ كانوا من هذا الشأن بأرفع مكان، وأعلى منزلة، وأعظم درجة، رسوخا وعلماء، ودراية وفهما، منها ما شافهتهم فيه، ومنها ما كانت في معانيه » (12)

ومن ذلك، فهذه النوازل موجهة إلى القضاة والمفتين، لتتقل إليهم صناعة الفتوى والمشورة، وفن القضاء، بتعريف كيفية الاستدلال من أصول المذهب على الوقائع المعروضة في معركة التكييف والحكم، على طريقة علماء قرطبة في ذلك : « ولو لم يفد إلا معرفة نهج الأحكام، وسنن القضاء والحكام، في مشاورة الفقهاء، وكيفية المعتاد في ذلك بينهم بقرطبة، حيث كان جمهور العلماء، والقدوة، والوقوف على حياة فتوى المفتين

لهم، لكان أكبر استفاد، لمن طلب في تعلمه الإزدياد، لأنها طريقة لم تؤخذ إلا عنهم، ولا توجد بالاتقان، الذي هي عليه، إلا عندهم (13).

ولذلك فأول صفة يمكن أن نلمسها في هذه النوازل هي صفة.

1 — الواقعية : وهي واقعية تتجاوز عصر أبي الأصبغ إلى عصور الفقهاء قبله من الأندلسيين والقرويين، ذلك أن أبا الأصبغ إلترم بعرض أقوال الفقهاء السابقين وأحكام قضايهم، في إطار البحث عن حكم لنزله، منتها في ذلك إلى مشورة معاصريه وإلى رأيه الخاص أحيانا، في منهج من المقارنة والتنظير (14).

2 — والصفة الثانية : لهذه المسائل أنها تعطي أهمية للفهم المحلي لنصوص المذهب، ولذلك فهي تنقيد قبل كل شيء بما جرى به العمل في الأندلس، بصفة خاصة.

والتقيد بما جرى به العمل تقليد وجد قبل أبي الأصبغ، فابن لبابة يقول : وهو يتحدث عن اختصاص القضاة : « الذي أعرف، وأقول به، وأدركت الناس عليه من ترتيب أحكام القضاة، والذي لا ينبغي لغيرهم النظر فيه : الوصايا، والأجاس والإطلاق، والتحجير، والقسم، والموارث، والنظر للأيتام (15).

ويقول أبو الأصبغ : « على هذا جرى العمل عندنا بالأندلس، وبه أفتى مشايخنا، رحمتنا الله وإياهم (16)

إلا أن أبا الأصبغ يضع على فكره، وفهمه لنصوص المذهب قيودا قاسية لمنعه من التطلع لأي جديد فيما يعرض من وقائع المستقبل، فهو يرى أن « من مضى أعلم ممن بقي » (17)، وأن المجتهد حسب اتباع السلف (18). ولذلك لا تبدو شخصية أبي الأصبغ إلا بنوع من الهزال : (ص : 3، 4، 84، 414).

3 — وتتميز هذه النوازل كذلك بضعف التعامل مع نصوص القرآن والحديث، فالعامل يتركز على أمهات المذهب، كالمدونة، والعتيبة، ومسائل ابن زرب، وأحكام الحبيب أحمد بن زياد، ولا يدخل الكتاب والسنة إلا في بعض التمهيدات (ص : 2، 26).

4 — كما تتميز بالتأصيل التاريخي لبعض القواعد الشرعية، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في أصل الأيمان اللازمة : « وسألت عنها الفقيه أبا عبد الله ابن العطار،



وقت مناظرتنا عليه، فقال لي : هي يمين لم تعرف بالمشرق، ولم تصل إلينا فيها رواية إلا أن الشيوخ كانوا يشبهونها بما رواه عيسى عن ابن القاسم في نذور العتبية، فيمن قال : عليه عهد الله، وغليظاً ميثاقه، وكفالاته، وأشد ما أخذ أحد على أحد.

قال : سألت عنها الفقيه أبا محمد ابن عبد الرحمن، فقال : إن شيوخنا بالأندلس أفتوا فيها بالطلاق الثلاث، وبالعق والمشي إلى مكة، وبصدقة ثلث ماله، وكفارة اليمين بالله، قياساً على ما رواه عيسى عن ابن القاسم —

قال القاضي (١٩) : وهذه اليمين محدثة كما ذكرنا، ولذلك لا يوجد جوابها عن متقدم، إلا أن أصل جواب الشيوخ موجود، وهو ظاهر على المذهب « (٢٠) »

٥ — إلا أن تحصيل الفقه بمناسبة عرض واقعة، والذي رأينا بعضاً منه عند ابن سحنون، وسنراه عند ابن رشد، هذا التحصيل يغيب لدى أبي الأصبغ.

تحديد موقع مسائل ابن رشد :

وبعد هذين النوعين من المسائل تأتي مسائل ابن رشد لتحتل مكاناً يتحدد كما يلي :

١ — الواقعية : وعلى مستوى واسع، ليشمل الوقائع القضائية، وغيرها، على خلاف نوازل أبي الأصبغ، التي حصرت واقعيتها في نوازل القضاء، وعلى خلاف مسائل ابن سحنون التي طغى فيها الافتراض.

٢ — التعامل مع السنة بصورة أكثر من نوازل أبي الأصبغ، وتقرب في ذلك مسائل ابن رشد من مسائل ابن سحنون، وإن كان ابن رشد ينفرد بالتحريج، وتحقيق المصادر وينقد الرواة أحياناً.

٣ — وفي « التحصيل » تمد مسائل ابن رشد جسراً قوياً إلى مسائل ابن سحنون لتقطع رابطة الاتصال مع نوازل أبي الأصبغ.

٤ — وتعطي شخصية ابن رشد لمسائله طريقة مثل الاستفادة من التراث، على خلاف أبي الأصبغ، تتجسم في أخذ آراء الفقهاء، بالترجيح بينها، ودون أن يكون ذلك سبباً لقيود تمنع النظر، وابتكار الحلول المناسبة لما يجد من الوقائع، وكل

ذلك في جو من الحرية الفكرية، ومن المساواة بين الأقدمين والمتأخرين، بل وفي نزعة تنهى عن تقديس السلف.

5 - إلا أن ابن رشد يشارك أبا الأصبغ في الاستدلال بسوابق الفتيا والقضاء وفي اعتبار ما جرى به العمل، مع قدرة على التجاوز عند ابن رشد، ومع استعمال لهذه القدرة في بعض الأحيان.

نوازل البرزلي (21) : وتأثيرها بمسائل ابن رشد :

أما نوازل أبي القاسم البرزلي، فتمثل استمرار مسائل ابن رشد، ومنزلتها لدى فقهاء المالكية بعده، فنوازل البرزلي تقدم نموذجاً لهذه المنزلة، حيث تنقل الكثير من مسائل ابن رشد، بلفظها أحياناً، وباختصار أحياناً أخرى، حتى أنه يمكن اعتبار نوازل البرزلي شرحاً يكاد يكون كاملاً لمسائل ابن رشد : (ص : 2/3، 2، 39، 61، 218، 219، 220، ...)

وتكون نوازل البرزلي تطوراً جديداً في فقه النوازل بالغرب الإسلامي، فهي تخرج هذا الفقه من مدرسة الاستفادة من التراث عن طريق النظر والمقارنة واستغلال السوابق إلى مدرسة تعيد كتابة مسائل المتقدمين بنصها، أو مع تلخيص، لتكون سجلاً للفتوى والقضاء، ومرجعاً للمهتمين بالميدان.

إلا أن البرزلي يبرز، كفقيه، في تخرج هذه الفتاوى والأحكام، على مقتضى أصول المذهب، ويخصي ما خرج عن هذه الأصول، فيسميه شاذاً، يعقد له باباً خاصاً في آخر الكتاب، باسم « جامع مسائل شذت عن المسائل المتقدمة » (ص : 607/، 607/3).

هذا، وقد سادت مدرسة البرزلي بعده، فأياها تبنى صاحب « المعيار المغرب » وصاحب « المعيار الجديد »، مع استمرار تفوق البرزلي في التخرج كفقيه ذي باع.

وأخيراً، لعلي قد أطلت، فشغلت القارئ الكريم عن مصاحبة ابن رشد في مسأله الموسوعية، فلنكتف بهذا، ولنصاحب هذا الفقيه المجاهد.

## الهوامش

- (1) طبقات الشعراء، ص : 10
- (2) ابن خلدون ينهى، كذلك، عن قراءة المختصرات (المقدمة : 414).
- (3) تاريخ التشريع الاسلامي، ص : 233.
- (4) ص : 14
- (5) انظر : ردء تعارض العقل والنقل، ص : 11 وما بعدها.
- (6) محمد بن سحنون هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام سحنون القيرواني (م 256 هـ) له مؤلفات في الفقه، والحديث، والأديان المقارنة. (تراجم أغلبية، ص : 170، ومعجم المؤلفين 169/10).
- ونوازل توجد نسخة منها بالمكتبة العامة بالرباط، تتكون من 83 ورقة، وتحمل رقم 1.841 — د.
- (7) ص : 83.
- (8) ص : 72.
- (9) ص : 67.
- (10) انظر : ص : 157 في مسألة المرأة تتصدق بأكثر من مالها.
- (11) هي نوازل أبي الأصمغ عيسى بن سهل قاضي غرناطة. (م : 486 هـ). توجد منها نسخ بالمكتبة العامة بالرباط، تحت الأرقام : ق — 370، ق — 86، ق — 55 وهي في مجلد واحد ضخيم.
- (12) ص : 1، من نسخة : ق — 86.
- (13) ص : 2.
- (14) انظر ص : 24 — 26.
- (15) ص : 4.
- (16) ص : 3.
- (17) ص : 26.
- (18) ص : 25.
- (19) هو أبو الأصمغ.
- (20) ص : 152.
- (21) تقع نوازل البرزلي في ثلاث مجلدات ضخمة، توجد بالمكتبة العامة بالرباط تحت رقم : ق — 656.
- والبرزلي هو أبو القاسم ابن أحمد البلوي، القيرواني، امام الزيتونة بتونس. (م : 844 هـ). به عدة مؤلفات في الفقه : (معجم المؤلفين 94/8).

# نظرية السبب في الفقه الإسلامي

للككتور محمد تقي شيبه نأ ماء العيين

نظرية السبب في أساسها نظرية حديثة بالنسبة للقوانين الغربية نظرا لعدم اهتمام التشريع الروحاني بها، ولذا فلم تبرز إلى الوجود قبل القرن السابع عشر عندما وقع البحث عن قيد يوضع على حرية الإرادة يحول بينها وبين تبنى عقود لا يتنافى شكلها مع ما تسمح به الأخلاق، وما هو مباح قانونا، ولكن في جوهرها يمكن أن تهدف إلى ما يخالف ذلك.

وفي أثناء البحث عن ماهية هذا القيد تعرف علماء الكنيسة على فكرة السبب ففتنوه كقيد على الإرادة يحول دون وقوع تصرفات لا يوافق عليها القانون ولا تقرها الأخلاق، والآداب العامة.

ونعني هنا بالسبب سبب العقد لا سبب الالتزام، ويمكن أن يطلق عليه التعريف التالي : « سبب العقد هو الباعث الرئيسي الذي حمل المتعاقد على قبول التعاقد والذي لولاه لما أبرم العقد (1) ».

فالشخص قد يتعاقد بناء على أكثر من دافع، فلا تعد هذه الدوافع كلها سببا للعقد، ذلك أنه غالبا ما يكون من بين الدوافع التي تقف وراء انشاء العقد دافع رئيسي حاسم لولاه لما أقدم الشخص على التعاقد فيكون هذا الدافع هو سبب العقد باستبعاد الدوافع الأخرى الثانوية (2).

وهذا الدافع يجب أن يكون مباحا، والا اعتبر العقد باطلا (م 201 موجبات لبناني) فكل سبب على هذا الاعتبار أتى مخالفا للنظام العام أو لحسن الآداب يعتبر غير مباح. وعلى من يدعي عدم وجود السبب أو عدم مشروعيته إثبات هذا الادعاء (الفصل 62 مغربي).

ويؤيد ليبب شنب ما ذهب إليه القانون اللبناني من ضرورة التفريق بين سبب الالتزام وسبب العقد ففي المادة 194 من قانون الموجبات والعقود اللبناني « يميز بين سبب الموجب وسبب العقد ويوافق العميد السنهوري على موقف القانون المصري الذي لا يفرق بين سبب الالتزام، وسبب العقد، فعند شنب سبب العقد هو الدافع أو الباعث الرئيسي الذي حمل العاقد على قبول التعاقد، والذي لولاه لما أبرم العقد، وأضاف إلى هذا التعريف ما قالته المادة 200 من قانون الموجبات وفيها : « سبب العقد هو الدافع الشخصي الذي حمل الطرفين على إنشاء العقد » (3).

وقد انحاز أستاذنا الكزبري إلى التفريق بين سبب الالتزام وبين سبب العقد « ويرى أن الخلاف الناشئ في نظرية السبب، أتى نتيجة الخلط بين النظريتين فهناك السبب القصدي، أو الغائي وهو سبب الالتزام وهناك ما يسمى بالسبب الدافع وهو سبب العقد » (4).

وعلى هذا الأساس يقصد بالسبب واحد من ثلاثة معان، الأول هو السبب المنشئ، وهو مصدر الالتزام، والثاني هو السبب الدافع — الباعث — النظرية التقليدية.

والثالث هو السبب النهائي أو السبب القصدي — النظرية الحديثة —

### المبحث الأول النظرية التقليدية للسبب

بنى أصحاب هذه النظرية تحليلاتهم للسبب على السبب القصدي :

والسبب القصدي هو الغرض المباشر الذي تتجه إليه إرادة أحد المتعاقدين، وهو يعتبر من العناصر الداخلة في العقد، فلا يتأثر بالنية، وهو كذلك عنصر دائم غير

متغير، وهذا هو العمود الفقري للنظرية التقليدية لسبب التي صاغها الفقهاء الفرنسيان : دوما و — بوتيه — وعنهما انتقلت للقانون الفرنسي الصادر عام 1804، وفي هاته النظرية السبب واحد لا يتغير. مع تفصيل يخص كل فئة من العقود على حدة فمثلا : في العقود الملزمة للجانبين سبب التزام كل المتعاقدين هو التزام المتعاقدين الآخر وهكذا المثل بحسب كل فئة من العقود حسب طبيعتها.

وتشترط النظرية التقليدية للسبب أن يكون موجودا، وأن يكون صحيحا، وأن يكون مشروعاً، وعليه: فسنبحث تلك الشروط في الفقرات التالية :

#### 1 — شرط وجود السبب :

يجب أن يكون السبب موجودا وقت إبرام العقد، ويبقى كذلك إلى أن يتم تنفيذه، وإذا تخلف وجود السبب بعد ذلك أصبح العقد مهددا بالزوال.

ولعدم وجود السبب حالات كثيرة منها عند الدكتور سمير كما لو اقترض شخص من آخر قرضا ثم تعهد بارجاعه قبل تسلمه إياه إما لأنه أكره على هذا التعهد، أو لأنه كان يأمل الحصول على الثمن<sup>(6)</sup>.

وضرب الكزبري لذلك مثلا بقوله كما اذا تعهد وارث ازاء الموصى له بتنفيذ الوصية، ثم تبين أن الموصى قد رجع عن وصيته<sup>(7)</sup>.

وقد نص القانون المغربي على أن « الالتزام الذي لا سبب له يعد كأن لم يكن » — الفصل 62 —.

2 — الشرط الثاني يجب أن يكون السبب مشروعاً، وهذا الشرط هو بيت القصيد في نظرية السبب إذ من أجله سنت في القوانين الغربية وعليه نص القانون المغربي بأن : « الالتزام المبني على سبب غير مشروع يعتبر كأن لم يكن » — الفصل السابق 62.

ويرى الكزبري « بأن المشرع المغربي استعمل هذه العبارات المرنة ليسهل على القضاء مهمة تكليف عدم مشروعية السبب وفقا لحاجات العصر، وأخلاقه، وتبعا لنظرة الناس إلى الحياة وإلى الأمور »<sup>(8)</sup>.

وللمجلس الأعلى قرارات في هذا الصدد أبطلت المعاملات المبنية على سبب غير مشروع<sup>(9)</sup>.

وللدكتور سمير أن السبب المشروع هو الذي لا يتعارض مع تحريم صريح في القانون، ولا يخالف النظام العام والآداب، والالتزام وقد يكون محله مشروعا ولكن سببه غير مشروع. مثال ذلك التزام شخص يدفع مبلغ من النقود مقابل تعهد شخص آخر بارتكاب جريمة من الجرائم، ففي هذا المثال الالتزام الأول محله مشروعا وهو دفع مبلغ من النقود، ولكن سببه غير مشروع وهو قيام الطرف الثاني بارتكاب جريمة من الجرائم وفي هذا المثال يطل العقد لعدم مشروعية السبب<sup>(10)</sup>.

3 - الشرط الثالث وجوب كون السبب حقيقيا: أحظي هذا الشرط بعناية كبيرة من طرف مختلف التشريعات نظرا لتنوع الصور التي يمكن أن يتم عليها. فقد يكون السبب كاذبا كما اذا عمد طرفا العقد إلى إخفاء سببه عن سابق عمد وتصميم كما هو الحال في الصورية<sup>(11)</sup> وقد يكون غير صحيح بسبب غلط مثال ذلك: أن يقدم شخص إلى شراء دار يظنها موجودة والحال أنها هلكت قبل ذلك بسبب زلزال أو هدم.

وقد تعرض القانون المغربي لهذا الشرط في عدة مواد هي: 63، 64، 65. فقال في الفصل 63 - يفترض في كل التزام أن له سببا حقيقيا ومشروعا ولو لم يذكر.

فهذه المادة تجعل كل التزام محمولا على أن له سببا مشروعا باعتبار أنه غير مخالف للقانون والأخلاق والنظام العام، ولا يطلب من المتعاقدين ذكر سبب التزامهما سواء كان التزاما تبادليا أو التزاما من جانب واحد، وأيضا تفرض. شرعيته إلى أن يثبت عكس ذلك، فعلى كل - من يدعي عكس إحدى تلك الحالات أن يثبت دعواه بحكم الفصل المذكور.

أما الفصل 64 فيأتي مؤكدا على اعتبار الإرادة الظاهرة بحيث لا يعتد بغير السبب الظاهر الذي هو القصد الواضح من الطرفين حتى يثبت عكس ذلك، فاذا ما اشترى زيد سلاحا من عند خالد قصد الدفاع عن نفسه اعتبر هذا هو السبب الحقيقي، وعلى من يدعي أنه اشتراه من أجل أن يستعمله في عمليات عصابة مسلحة

أن يثبت ذلك الادعاء، وهذا الحكم يستخلص من نص الفصل أعلاه الذي قال « يفترض أن السبب المذكور هو السبب الحقيقي حتى يثبت العكس.

ويعضي التشريع المغربي في حفظ حقوق أطراف التعاقد بعيدا متمسكا بالإرادة الظاهرة، التي تمسك بها الفقه الاسلامي وبالأخص المذهبين الحنبلي والمالكي، وحتى الشافعي إذ قال الفصل 65 ما نصه :

« اذا ثبت أن السبب المذكور غير حقيقي، أو غير مشروع فعلى من يدعي أن للالتزام سببا آخر مشروعا أن يقيم الدليل عليه ».

فنستطيع هنا أن نحكم بتأثر هاته المواد بأحكام الفقه الاسلامي تأثرا لا يمكن في نظرنا، أن يكون أتي عن طريق الصدفة، ولكنه اقتباس للأحكام من صلب نظريات، الشريعة، مهما كان الداعي لذلك فإن آثار الفقه الاسلامي جلية هنا بارزة لكل باحث توجه شطر المقارنة المجردة، وستكون آراء الفقه التي سنتعرض لها بعد نظرة موجزة على النظرية الحديثة للسبب خير دليل على صحة الادعاء.

### المبحث الثاني

#### النظرية الحديثة للسبب — نظرية الباعث الدافع —

ما لبثت النظرية التقليدية للسبب أن واجهت موجة من الانتقاد دفعت ببعض إلى حد محاولة انكار جدواها من الأساس، وضرورة الاستغناء عنها، وقد تزعم موجة انتقادها الفقيه الفرنسي « ابلانيول » قائلا بأنها غير صحيحة، وغير مفيدة.

فهي غير صحيحة لأنه في العقود الملزمة للجانبين لا يمكن منطقيا أن يكون التزام كل من الطرفين هو سبب التزام المتعاقد الآخر، لأن كلا من الالتزامين ينشأ في نفس الوقت وليس من المعقول أن ينشأ في نفس الوقت الذي نشأ فيه المسبب الآخر، وفي العقود العينية، لا يصح القول بأن السبب هو تسليم الشيء، لأن التسليم هو مصدر العقد (12) وفي عقود التبرع لا يمكن أن يكون السبب هو نية التبرع لأن النية هي الإرادة وهذا يختلط السبب بالإرادة.



ويقول أبلانيول بأن النظرية غير مفيدة إذ يمكن الاستغناء عنها في كل الأحوال، لأن النتائج التي يمكن أن يوصل إليها اشتراط السبب يمكن الوصول إليها بدونه (13)

فلما احتدم النزاع بين المؤيدين والمناهضين ألقى القضاء الفرنسي فسد النقص الحاصل في النظرية القديمة - التقليدية - واستخلص من القانون الكسبي نظرية توفيقية أصبحت تعرف بالنظرية الحديثة أو بنظرية القضاء الفرنسي (14) وأصبح الفقه الفرنسي يؤيد القضاء في الأخذ بهذه النظرية، ومن القضاء الفرنسي انتقلت كذلك إلى القضاء المصري حيث تبناها تبعا لذلك المشرع المصري نفسه مع الحفاظ على الأسس العامة للنظرية التقليدية فاذا بالمادتين 136 - 137 تشترطان أن يكون للالتزام سبب مشروع، وغير مخالف للنظام العام، وأن السبب اذا لم يذكر في العقد اعتبر أن للالتزام سببا مشروعا، ويعتبر السبب المذكور في العقد هو السبب الصحيح حتى يثبت العكس، فهذه النصوص يرى الدكتور سمير أن المشرع المصري عن طريقها أخذ بالنظريتين معا (15).

ويرى الدكتور مامون الكزبري أن المشرع - المغربي أخذ بالنظرية التقليدية للسبب وصاغ أحكامها في المواد 62 إلى 65 على النمط الذي كان اعتمده المشرع الفرنسي في المواد 1131 إلى 1133 من القانون المدني الفرنسي « (16).

ويرى الأستاذ الكزبري أيضا أنه ينبغي تغيير نصوص التشريع المغربي وفق النظرية الحديثة، التي اعتمدها القضاء الفرنسي.

وأساس هذه النظرية هو اعتماد الباعث الرئيسي الذي حمل المتعاقد على التعاقد أي سبب العقد مشروطا في هذا الباعث الدافع أن يكون مشروعا (17).

وقد طبق القضاء الفرنسي هذه النظرية ببطء كثير من التصرفات بناء على عدم شرعية هذا الباعث (18).

وتشترط هاته النظرية قيام البيئة على عدم شرعية الباعث، ويقع عبء الاثبات على من يدعي عدم الشرعية، إن كان موجودا.

كما أنه في عقود المعاوضة تشترط النظرية أن يكون الطرفان على علم بعدم شرعية الباعث ضمانا لاستقرار المعاملات، أما في عقود التبرع فلا يشترط ذلك، بل يمكن

إبطال العقد بسبب عدم مشروعية الباعث في عقد التبرع، حتى ولو لم يكن الطرف الآخر على علم بذلك<sup>(19)</sup>

والحقيقة أن كلا من النظريتين أتت موافقة لآراء جماعة من فقهاء الشريعة الإسلامية، مما يؤكد أن مصدر نظرية السبب بوجهيها التقليدي والحديث لهما مساس قوي بالتشريع الإسلامي وهذا ما يهمننا توضيحه في المبحث القادم بحول الله.

### المبحث الثالث

#### المعاني المختلفة للسبب بين الشريعة والقانون :

قسم الدكتور سمير السبب إلى معاني مختلفة أهمها ثلاثة هي :

1 — يقصد باصطلاح السبب في المعنى الأول : السبب المنشئ وهو مصدر الالتزام كالعقد، والعمل غير المشروع والاثراء بلا سبب والارادة المنفردة والقانون وحكم القاضي<sup>(20)</sup>.

2 — والمعنى الثاني هو السبب الدافع وهو الباعث الذي دفع المتعاقد إلى إبرام العقد.

3 — أما المعنى الثالث فهو السبب النهائي أو السبب القصدي وهو الغرض المباشر الذي يقصد المتعاقد الوصول إليه<sup>(21)</sup> وإننا نلاحظ أن الشريعة الإسلامية سبقت غيرها من الشرائع والقوانين إلى تنظيم مختلف حالات السبب، بل يمكن التأكيد على أن القوانين الأوربية أخذت فكرة السبب بأجمعها من بحوث علماء الشريعة الإسلامية، وبالمقارنات التالية يتبين ذلك واضحاً.

ففي الاصطلاح الأول عند الدكتور سمير، نجد القرافي قال ما نصه : « قاعدة الفرق بين الأسباب العقلية، وبين الأسباب الشرعية إذ الأسباب العقلية هي العلل العقلية لأن العلل العقلية لا توجب معلوها، إلا حالة وجودها وإذا عدمت لا يوجد معلوها، إلى أن قال: وكذلك هذه الأسباب الشرعية إذ عديم آخر جزء منها عدمت جملتها فلا ينبغي أن توجب حينئذ حكماً بل تقدر مسببات هذه الأسباب<sup>(22)</sup>.

وفي قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ما يشابه إلى حد بعيد السبب المنشئ الذي هو المصدر عند أصحاب القوانين الوضعية، وذلك بقوله : « فأحكام الله كلها مطبوعة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط، التي شرعها ، كما أن تدييره وتصرفه في

خلقه مشروط بالحكم المبنية المحفوظة مع كونه الفاعل للأسباب، والمسببات ولو شاء لاقتطع الأسباب عن المسببات، ودل ما بينهما من التلازم، فكما شرع للتحريم والتحليل والكره والنذب والایجاب أسبابا وشروطا كذلك وضع لتدبيره وتصرفه في خلقه أسبابا وشروطا « (23).

ففي الأمثلة التي ساقها من كل واقعة من صور الحياة ورد ما يدعم ما يطلق عليه البعض السبب المنشئ للالتزام، وأنه هو مصدره.

إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذا النوع من السبب ليس هو المقصود بالسبب الذي نتناوله هنا، ولو كان هو لا أكتفي بالتعرض للسبب أثناء دراسة تصنيف مصادر الالتزام.

وعلى أي حال فهذه التقسيمات ليست من ابتكار علماء الغرب لأنهم مسبقون إليها من طرف علماء الاسلام، فالآراء السالفة في شأنها لبعض قدامى علماء الشريعة الاسلامية، تبين ذلك وقد بقي السبب كشرط من شروط صحة العقد معمولا به عند علماء المالكية بالمغرب مع بقية النظريات الأخرى الآتية، قال فيه الشيخ ماء العينين عالم الصحراء المغربية ما نصه :

« والكل إما أسباب أو شروط أو مانع عن ذا فلا ينحط »

قال في شرحه للنظم المذكور :

« أعني أن الأول الذي هو خارج عن مقدور المكلف مثال السبب من الزوال، فانه سبب الوجود مثل زوال الشمس لوقت الظهر، والبلوغ لبعض الواجبات لأنه شرط في التكليف كوجوب الصوم وغيره.

وصح في النكاح مثل الثاني وصح فيه المثل في الإيمان

أعني أن الثاني الذي هو داخل في مقدور المكلف صح فيه المثل في النكاح، فانه سبب في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة، وحلية الاستمتاع فقد ترتب وجودهما على العصمة التي كان سببها الزواج، وهو مصدرها وأنه كذلك شرط في وقوع الطلاق، والمراجعة « (24).

يمكن اعتبار السبب في هذا السياق مصدرا من مصادر الالتزام وسببا من أسباب العقد لأن التوارث والطلاق والاستمتاع حصلا بسبب العقد الذي بني عند الأصوليين على سبب الرغبة في الاستمتاع، وارتباط الجواز يكون هنا السبب مباحا أو

غير مباح وأن الاستمتاع ناتج عن الزواج.

2 — أما الاصطلاح الثاني الذي أشار إليه الدكتور سميح فينبغي الرجوع به إلى قول القرافي.

« أما إذا قلنا انعقد له سبب يقتضي المطالبة بالتملك فهو مناسب لا أن يعد مالكا من حيث الجملة تنزيلا لسبب التئيب منزلة السبب، وإقامة للسبب البعيد مقام السبب القريب فهذا يمكن أن يتخيل وقوعه »<sup>(25)</sup>

على هاته الحالة تشابه المصدر إذ كل منهما ينشأ الالتزام على الصيغة التي هو عليها عقدا، أو هبة، أو واقعة معينة.

أما الاصطلاح الثاني فلقول المرجع السابق في تحليله لحكم الرخصة، والفرق بين من ملك أن يملك ومن ملك رخصة التملك والغاية من ذلك بقوله « كانزال السبب البعيد منزلة السبب القريب »<sup>(26)</sup> فهذا يسوق إلى أن هناك سببا دافعا هو الذي حمل الملتزم على التزامه فهو بهذا الحال يمكن أن يطلق عليه التعبير المعاصر « السبب الدافع ».

3 — أما الاصطلاح الثالث فتمكن مقارنته أيضا بقول القرافي :

وتنقسم الأسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتا كالبيع، والهبة، والصدقة وإلى ما يقتضي إبطالا لسبب آخر كفوات المبيع قبل القبض يقتضي إبطال مسبب السابق وهو البيع، وكذلك الطلاق والعتاق يقتضيان إبطال العصنة السابقة المترتبة على النكاح، والملك المترتب في الرقيق على سببه، وإذا قلنا ان الفوات يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه، لأن الأصل عدم تقدم السبب<sup>(27)</sup> فيدرك من تحليلات القرافي هاته أن العلل تشكل مصادر الأشياء وأسسها لأنها يبنى عليها كيان الشيء وجودا وعدما، بينما الأسباب هي الأغراض المباشرة التي حملت الملتزم بالتزامه كما سيأتي.

ولما تعرض ابن القيم للعقد الذي تمت أركانه وشروطه ثم وجده على حالة تخالف ما يطلق عليه اليوم الآداب والأخلاق العامة عند رجال القانون، فأصبح لابد من ابطاله. قال :

« ثم قواعد الفقه الاسلامي لا تحرم مثل ذلك »<sup>(28)</sup> فان هذه العقود التي لم يشترط المحرم في صلبها عقود صدرت من أهلها في محلها مقرونة بشروطها فيجب الحكم بصحتها لأن السبب هو الايجاب والقبول، وهما تامان، وأهلية التعاقد لانزاع فيها، ومحلية

العقد قابلة فلم يبق الا القصد المقرون بالعقد، ولا تأثير له في بطلان الأسباب الظاهرة (29)، الا اذا كان هو الدافع إليها مباشرة.

فابن القيم هنا يستند على آراء الشافعي في الموضوع، فيقر السبب القصدي بعيدا كان أو قريبا فينبني عليه بعض الأحكام التي أقرت السبب القصدي قبل سن نظرية السبب لدى فقهاء الكنيسة، وغيرهم من فقهاء القوانين الوضعية. وبذلك يكون تأثير تلك القوانين بنصوص الشريعة الاسلامية واردا بشكل قوي جدا فما بالك اذا بقانون بلد مسلم مثل المغرب.

### المبحث الرابع مراحل نظرية السبب في الفقه الاسلامي

سنحاول المقارنة بين مختلف مراحل السبب لدى الفقه الغربي، وبين السبب عند مختلف أئمة الشريعة الاسلامية، علما بأن الفقه الاسلامي يمتاز بنظريته الموضوعية، مما جعله يعطي للتعبير الظاهر المقام الأول بصفته مترجما للإرادة الظاهرة لطرفي الالتزام، فهذه الصفة لم تبرز فيه نظرية السبب على الشكل الذي ظهرت فيه عبر مراحلها المختلفة في الفقه اللاتيني بينما أتى الفقه الجرمني قريبا من أحكام الفقه الاسلامي في هذا المجال.

فأخلاقيات الفقه الاسلامي وحفاظه على استبعاد المعاملات، التي من شأنها، أن تدنس بها. حرمة الانسان أو تقلل من الروح الانسانية في شعوره أو تمس من حرمة الأخلاق التي اعتبرها مقدسات يجب أن تراعى حرمتها، كل ذلك جعل الفقه الاسلامي يترجم السبب إلى اعتبار القصد الذي دفع إلى المعاملة ليحكم بواسطته على الجواز أو عدم الجواز ومن هنا أتت فكرة السبب التي هي في الاسلام تتعلق بالجانبين الروحي بما فيه من طاعات واعتقادات والمادي بما فيه من معاملات.

وللسنهوري تعريف في هذا الشأن قال فيه :

فالسبب أحيانا يختلط بالصيغة وأحيانا أخرى يمتزج بالمحل « فلا يعتد بالسبب أي الباعث على التعاقد الا حيث يتضمنه التعبير عن الإرادة (30).

ولابن نجيم بحث قيم حول دور النية في تكييف العقد، والمقصود بها هنا الدافع (31).

فالباعث له دور هام في تكييف العقد في الشريعة الاسلامية كقضية المحلل الذي لعن بنص الحديث الشريف (32)، مما يبرر اهتمام الشريعة الاسلامية بالأسباب ولقد

تناول ابن القيم الجوزية أثناء تعرضه للحيل الشرعية أمثلة حية تبرز على تماسك الشريعة الإسلامية بالبائع ومن ذلك : من اشترى سيفاً يريد به الجهاد كان عمله هذا عمل خير يثاب عليه، ومن اشتراه ليقتل به مسلماً كان شراؤه باطلاً، وكذلك من اشترى عنبا ليعصره ويشربه فليس عليه أي اثم وشراؤه داخل في دائرة المباح أما ان اشتراه ليعتقه حتى يتخمر فشراؤه باطل وهو اثم.

ففي كل هذه الصور شكل الواقعة واحد فالبيع في كل تلك الحالات التقى فيه إيجاب وقبول على محل مباح في حد ذاته ولكن بسبب البائع اختلفت الأحكام فشراء العنب في حد ذاته حلال ولا شيء فيه ولكن اذا اشتراه من أجل أن يصنع منه خمراً فهذا حرام وذلك الشراء باطل، وأيضاً من أجر داراً بنية أن يسكن فيها فهذا عمل مباح أما ان اشتراها ليتخذها محلاً للدعارة فالعقد باطل، ان علم به الطرف الآخر وحرام عليه هو أي المكثري ان لم يعلم به الكاري (33).

## المطلب الأول

### نظرية السبب في الفقه الحنفي والشافعي، وما بينها من تشابه مع النظرية التقليدية للسبب عند الغرب

تشابه نظرية السبب في الفقه الحنفي والشافعي ما عليه تلك النظرية في الفقه الجرماني فهي غير بارزة.

وقد سبق بأن قلنا بأن الفقه الإسلامي بأسلوبه ومنهجيته الخاصة لا يصوغ كل نظرية على حدة، بل يورد تلك النظريات أثناء تطبيقات ربما تكون في غالب أحوالها تعالج موضوعاً أو مواضيع مشتركة كأركان العقد مثلاً ومن هذه الحالات ما يلاحظ في نظرية السبب.

ويقول السنهوري بأن فكرة السبب عند علماء المذهبين الحنفي والشافعي تقارب النظرية التقليدية وتتفق مع آراء الفقه الجرماني (34).

« فالسبب بمعنى البائع لا يبحث عنه خارج العقد بل يجب أن يكون موجوداً في صيغة العقد ذاتها داخلاً في دائرة التعاقد، وبذلك لا يعتد بالبائع إذا لم تتضمنه صيغة العقد أو التعبير عن الإرادة. ويجب على هذا الأساس الوقوف عند الإرادة الظاهرة،

وما تضمنته من بواعث ودوافع فاذا كانت هذه الارادة لا تتضمن سببا غير مشروع فالعقد صحيح» (35).

وللشافعي موقف صريح في هذا الشأن يلخصه قوله في كتاب الأم ما يلي : أصل ماذهب إليه أن كل عقد كان صحيحا في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتابعين وأجزته بصحة الظاهر وأكره لهما النية اذا كانت النية اذا ظهرت تفسد البيع» (36).

فالمبدأ هنا هو الاعتداد بالسبب اذا تضمنته صيغة العقد أو ما يعرف اليوم بالتعبير عن الارادة في حين لا يعتد بالسبب الباعث اذا لم تتضمنه صيغة العقد عند البعض.

ففي الحالة الأولى اذا ذكر السبب صراحة وكشف طرفا العقد عن السبب الباعث لهما على التعاقد، فان كان الباعث مشروعاً فالعقد صحيح وإن كان الباعث غير مشروع فالعقد غير صحيح، وقد يكون السبب صريحا كما يمكن أن يكون ضمنا (37).

وللكاساني تطبيقات وآراء مفيدة قال فيها :

« ففي الصيغة الواضحة أتى النهي صريحا بالكتاب والسنة فقال الله تعالى ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ﴾ وروى عن رسول الله ﷺ أنه « نهى عن مهر البغي » (38).

واستعرض البدائع جملة من التطبيقات لبوع ينص فيها على أسباب نهى عنها الشارع مبينا بطلان العقد الذي تضمنها.

وجاء في الزيلعي أن الاستئجار على الغناء، أو النوح أو الملامهي غير جائز لأن الأجرة على المعصية حرام (39).

وفي الفتاوى الهندية ان اجرة النائحة والمغنية واجرة الفحل لينزيه كلها غير جائزة ولو استأجر ذميا لبيع له أشياء محرمة فذلك غير جائز (40).

أما ان كان السبب مستخلصا حسب تعبير السهوري في المرجع السابق من طبيعة المحل. فاذا كان غير منتفع به كالقرود في احدى الروايات، أو الخنزير أو الخمر، فانه حرام وبالتالي يكون التعاقد عليه باطلا، فالسهوري هنا استخلص الباعث من المحل (41).

وتعرض الكاساني لخلافات واقعة في المذهب الحنفي نفسه، دارت حول ما يمكن أن يلحق العقد بسبب جواز أو عدم جواز السبب، مثل بيع الأشياء المختلف في جواز استعمالها كآلة الطرب، ففي ذلك خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه<sup>(42)</sup>، وتلك الحالات يستخلص فيها السبب من المحل مثلما ذهب إليه السهوري أعلاه وحيث يحد بحكم على السبب من خلالها وبه يبطل العقد، أو يجاز.

وقد يكون المحل مشروعاً والسبب غير مشروع فيبطل العقد بسبب عدم مشروعية السبب مثل أن يؤجر الإنسان على الكف عن ارتكاب جريمة، فالعقد في مظهره سليم ولكن الكف عن ارتكاب الجرم واجب بحكم الشارع ولذا فكف الإنسان عنه بواسطة أجر يجعل هذه المعاملة باطلة.

وأيضاً أم الولد لا تؤجر على ارضاعه لأن نفقتها على أبيه، وإذا كان الأب فقيراً وجب عليها ارضاعه، فاستجار أم الصبي غير جائز لقول الله عز وجل : ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ مع أنه لو أجر غير منكوحته على ارضاع ولده جاز<sup>(43)</sup>.

وفي الفتاوي الخانية أيضاً تأييد لهذا الرأي « فأمير العسكر ان قال لأحد الجنود من المسلمين أو الذميين ان قتلت ذلك الفارس فلك مائة درهم فقتله لا شيء له لأنه جهاد والجهاد واجب والواجب لا يؤجر عليه »<sup>(44)</sup>.

والمذهبان الحنفي والشافعي لا يعتدان بالسبب اذا لم « تتضمنه صيغة العقد » مما عبر عنه السهوري « بالعقد المجرد » قائلاً بأن الفقه الاسلامي يعتد بالعقد المجرد في حالات محدودة ومثل لذلك بعقد الكفالة فهو عقد مجرد في الفقه الاسلامي بل هو أكثر منه تجريداً في الفقه الحديث<sup>(45)</sup>.

واقبس السهوري موقفه هذا من قول المبسوط للسرخسي :

« اذا كف رجل من رجل بألف درهم ثم غاب الأصيل، فادعى الكفيل أن الألف من ثمن خمر فانه ليس له بخصم لأنه التزم المطالبة بكفالة صحيحة، والمال يجب على الكفيل بالتزامه بالكفالة وان لم يكن واجبا على الأصيل »<sup>(46)</sup>.

فالخلاف هنا كما شرحه السرخسي واعتمده السهوري هو أن المدين الكفيل في الفقه الاسلامي حسب رأي السرخسي ليس له حق في الاحتجاج بعدم شرعية السبب.

قال السهوري ونرى من ذلك أن التزام الكفيل مجرد إلى حد أن الكفيل لا



يستطيع أن يحتج على الدائن بأن الدين غير مشروع لأنه ثمن خمر، بينما المدين يستطيع أن يحتج بذلك على الدائن في الفقه الغربي الحديث الذي يبيح للكفيل أن يحتج بذلك على الدائن بالأوجه التي يحتج بها المدين نفسه فيجوز للكفيل في المثل الذي نحن بصددده أن يحتج على الدائن بعدم مشروعية الدين (47)، ومن هنا يتبين أن الفقه الاسلامي أعطى للسبب مكانة أسمى من تلك التي أعطيت له في التشريعات الغربية جرمانية أو لاتينية.

وعلى رأي فقهاء الحنفية، والشافعية، فإن بعض العقود اذا استكملت شروط الصحة فلا يمكن أن تبطل بمجرد النية، فمثلا وكما سبق من باع عصيرا لمن لم يذكر أنه سيجعل منه خمرًا فالبيع جائز، ومن أجر دارا ثم استغلها بعد أن اجرها في أشياء غير جائزة لم يفصح عنها فالعقد جائز ولو أن ذميا اكترى دارا من مسلم ولم ينص على (48) غايته من كرائها ثم اتخذها مصلى لنفسه فلا يمنع، أما ان اتخذ منها كنيسة فلجماعة المسلمين منعه لمخالفة ذلك لنص الحديث الشريف « لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة » فما دام الباعث لم يذكر في العقد فلا يؤثر في صحته فمنع المسلمين للذمي عندما يتخذ من الدار كنيسة يضرب فيها الناقوس ألى من جهة حكم الحسبة لأن المعصية التي تقام فيها استخفاف بالمسلمين (النظام العام)، أما عقد الايجار في حد ذاته بقي صحيحا لأن الباعث لم يذكر في العقد.

ومثل هذا زواج المحلل ان لم يذكر أنه يريد تحليلها لزوجها السابق بقي العقد صحيحا، وان كان ينوي تحليلها في قرارة نفسه بآء بالاثم وارتكب محرما ولكن ما دام لم يذكر مراده في العقد فلا سبيل إلى إبطاله لعدم ذكر الباعث (49).

### المطلب الثاني نظرية السبب في الفقه المالكي والحنبلي مقارنة بالنظرية الحديثة للسبب

امتاز الفقه المالكي بالتحري في كثير من الحالات، التي منع التعامل فيها لما يمكن أن يجره ذلك من وقوع في المحذور، ومن الأمثلة الحية على هذا فكرة سد الذرائع التي حرم بواسطتها معاملات متنوعة، لم يقف موقفه في شأنها غيره من بقية المذاهب الأخرى، ولهذا فلا أقول ما قال المرحوم السنهوري من أن « نظرية السبب في الفقه الحنبلي والمالكي تبدو أقرب إلى نظرية السبب في الفقه اللاتيني (50) »

بل أميل إلى أن الفقه اللاتيني تأثر في هذا المجال أثناء صياغة نظرية السبب الحديثة بنظريات المذهبين الحنبلي والمالكي، لأن أحكام السبب عرفت لدى علماء المذهبين المذكورين بعدة قرون، قبل صياغتها من لدن العلماء اللاتينيين، ومما يؤكد هذا الميل هو وجود كثير من الكتب الإسلامية، في مختلف المكتبات الأوربية، والاتجاه المبكر للمستشرقين في محاولة ترجمة تلك الكتب وأيضاً كون مختلف جهات التشريع نشطت في محاولة معرفة ما تنطوي عليه تلك الكتب من كنوز فلا غرابة إذا والحالة هذه أن تكون نظرية السبب الحديثة على ما هي عليه اليوم عند اللاتينيين مستخلصة من كتب المذهبين المذكورين، لأن ما بينهما من تشابه يصعب في نظري أن يأتي عن طريق توارد الأفكار.

ذلك أن فقهاء المالكية والحنابلة ينظرون إلى السبب على أنه الباعث الدافع إلى التعاقد، وعلى أنه يعتبر موجوداً حتى يثبت عدم وجوده، ولذا فيعتد به سواء ذكر في العقد أم لم يذكر ما دام معلوماً من الطرف الآخر فإن كان الباعث مشروعاً فالعقد صحيح وإن كان غير مشروع لا يصح العقد<sup>(51)</sup>

ولابن قيم الجوزية بحث رائع حول تعلق العقود بالنيات، ومدار الحكم في غالب الأحيان على القصد حتى ولو كانت صورة الفعل واحدة<sup>(52)</sup>

وكذلك المالكية يعتدون بالباعث وإن لم يذكر في العقد، فلا يجيزون بيع أرض بقصد بناء كنيسة، أو بيع خشب يقصد بشرائه صنع صليب، أو شراء عبد بقصد أن يكون مغنياً، أو استئجار كرايس فيها عبارات النواح<sup>(53)</sup>

وقد قسم الخطاب أنواع المبيعات إلى ثلاثة أصناف، ومن تلك الأصناف ما هو محرم كشرآ آلة الطرب<sup>(54)</sup>

ويحتم المذهبان الحنبلي والمالكي أن يكون الطرف الآخر على علم بالباعث الذي لم يذكر في العقد، فمثلاً إذا باع عمر داره لخالد، وكان هذا الأخير يريد أن يتخذ من الدار مكاناً للدعارة فلا يمكن إبطال العقد بعدم شرعية الباعث — السبب — إلا إذا كان عمر على علم بأن خالداً يريد إقامة مكان للدعارة بتلك الدار، أما إذا اشترى منه دون أن يصرح له بالسبب ولم يدرج في العقد ولم يكن على علم به، فلا يمكن إبطال العقد حتى ولو أقدم خالد على استغلال الدار في الدافع المذكور بعد ذلك<sup>(55)</sup>

والفرق في هذا بين المذهب الحنبلي والحنفي هو أن هذا الأخير لا يبطل البيع عند عدم ذكر السبب، بينما في الفقه الحنبلي يبطل بالسبب حتى ولو لم يذكر في العقد بمجرد

أن يكون الطرف الآخر على علم به ويقول السنيهوري إن علم البائع يستخلص من القرائن<sup>(60)</sup>.

وتستخلص مواقف المذهب الحنبلي من أقوال المغني في هذا الموضوع وهي :  
« وبيع العصير ممن يتخذه خمرا باطل، وجملة ذلك أن بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا محرما وكرهه الشافعي، وذكر بعض أصحابه أن البائع إذا اعتقد أنه يعصرها خمرا فهو محرر وإن كان يكره إذا شك فيه، وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري أنه لا بأس ببيع التمر لمن يتخذه مسكرا قال الثوري بع الحلال ممن شئت، واحتج لهم بقول الله تعالى « وأحل الله البيع » ان تم بأركانه وشروطه<sup>(56)</sup>.

كما جاء في الخطاب أيضا بيع العنب لمن يعصرها خمرا وبيع ثياب الحرير لمن يلبسها من الرجال غير جائز<sup>(57)</sup>.

ومما يؤكد التشابه بين نظرية السبب الحديثة، وبين نظريات فقهاء المذهب الحنبلي ما قاله ابن نجيم : يمكن أن يتم العقد صحيحا مستكملا أركان وشروط انعقاده ولكن عن طريق الباعث يكون باطلا، ومثل على ذلك بقوله « قد يكون الباعث مانعا من تنفيذ العقد بعد انعقاده صحيحا ففي الوديعة لا يرد المودع عنده الوديعة للمودع، إذا أرادها هذا الأخير لا ارتكاب جريمة كمن أودع سيفاً، وأراد استرداده للقتل<sup>(58)</sup>.

وأيضاً صيد المحرم حرام سواء صاده لنفسه، أو صاده له الغير، ولكنه حلال إذا صيد من طرف الغير، وليس بنية تقديمه للمحرم وصورة الفعل واحدة، وكذلك من اشترى سلاحاً ليدافع به عن حوزة الوطن فهو أمر مستحب، أما إذا اشتراه من أجل أن يرتكب به جريمة فهو فعل حرام والبيع فاسد فعن طريق القصد ترتبت أحكام متباينة.

ولابن رجب أن الأسباب في العقود معتبرة، وأعطى أمثلة تتعلق ببيع العينة، وهدية أحد المشركين لأمر الجيـش، وقال بأنها تعتبر فيثا لأنها أهديت له بسبب مركزه، وكذلك من اشترى لحماً، ثم استزاد البائع فزاده وبعد ذلك رد إليه اللحم بسبب البيع ففي هذه الحالة عليه أن يرجع الزيادة مع اللحم لأنها أعطيت بسبب شرائه<sup>(59)</sup>.

فاذا ما رجعنا الى مواقف القوانين الوضعية من الباعث نجدها متفقة تمام الاتفاق مع الفقه الاسلامي في شأنه وتمشياً مع مبادئ نظرية السبب الحديثة ضمن الاعتداد بالباعث نرى القرافي قال : «والفرق بين من ملك أن يملك، ومن ملك رخصة التملك إلى أن قال : «كانزال السبب البعيد منزلة السبب القريب<sup>(60)</sup>.

الى أن قال في مكان آخر «لأن هذه الأسباب الشرعية تنقسم الى ما يوجب مسيبه انشاء، نحو عتق الانسان عن نفسه والبيع الناجز والطلاق الناجز، والى ما يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه لأن الاصل عدم التقدم على السبب أو قبله ولأن الانقلاب والفسخ يقتضي تحقق ما يحكم عليه بذلك»<sup>(61)</sup>

ولسراج الدين قاسم ابن عبد يلله الانصاري «وتنقسم الاسباب الشرعية الى ما يقتضي ثبوتاً كالبيع واخبة والصدقة والى ما يقتضي ابطالا لمسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض... الى أن قال : «قلت ما قاله صحيح وبما سلف من القول يتبين مذهب العلماء في المعية والسببية أصح»<sup>(62)</sup>

نستطيع انطلاقاً من هذه النصوص الفقهية الجزم بتشابه نظرية السبب الحديثة مع الفقه المالكي والحنبلي ذلك أن اقتصار السبب على الغرض المباشر الذي ساد النظرية في عهد «دوما» الذي جعل السبب كقيد على الارادة لم ينج من سلبات حالت دون إبطال كثير من المعاملات المضادة الى تحقيق غرض غير مشروع مما جعل القضاء الفرنسي يهتدي الى الحل الذي يقي السبب كقيد على الارادة ولكنه على شكل موضوعي يجعله وهو الباعث الرئيسي والدافع ننصور أن الانسان عندما يقدم على إبرام عقد قد تدفعه اليه عدة حوافز لا بد أن يكون أحدها هو الدافع الرئيسي، الذي حمله على التعاقد أكثر من الحوافز الأخرى فهذا الحافز الرئيسي يمكن أن يطلق عليه الباعث أو السبب الرئيسي وهو الذي يجب أن يكون مشروعاً وإلا يعتبر التصرف باطلاً<sup>(63)</sup>

وهذا هو الذي رأيناه قريبا قبل عند القرافي معبرا عنه بالسبب الرئيسي أو القريب منزلة السبب البعيد وتشابهه مواقف القضاء الفرنسي بابطال كثير من التصرفات استنادا الى أن السبب الباعث على التعاقد غير جائز وأهم ما طبقت فيه تلك التطبيقات الهبات والمعاوضة، ولكن لابد لتقدير البطلان من إقامة الدليل على عدم مشروعية السبب.

وأیضا هل يشترط أن يكون عدم شرعية السبب علم به الطرف الآخر أم لا ؟ يجيب الدكتور الكزبري على هذا السؤال بأنه ينبغي التفريق بين التصرف بعوض والتصرف بعير عوض ففي الأول يمكن ابطال العقد بمجرد التأكد من أن السبب كان غير مشروع، بينما في عقود المعاوضة لابد من علم الطرف الآخر بعدم مشروعية السبب<sup>(64)</sup>

ولمزيد التأكد نورد الآراء الفقهية التالية :

قال في المستصفي : «اعلم أنه لما عسر على الخلق خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمر محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة، ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالأسباب ما هنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ وقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وقوله ﷺ «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فإن ما يتكرر الوجوب يتكرره فجدير بأن يسمى سببا أما ما لا يتكرر كالإسلام والحج فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالمعلومات» (65).

وتعرض القرافي أيضا للسبب فقال : « أعلم أن الإيجابات على ثلاثة أقسام قسم اتفق على أن السبب التام تقدمه، وقسم اتفق على أنه جزء السبب وقسم يختلف فيه هل هو من القسم الأول أم من القسم الثاني.

فأما القسم الأول وهو ما تقدمه سبب تام فيجوز تأخيره إجماعا عن السبب كالخيار في عيوب النكاح، وعيوب السلع في البيع، وامضاء خيار الشرط ونحو ذلك كخيار الأمة إذا عتقت تحت عبد، وأما القسم الثاني، الذي هو جزء السبب فهذا لا يجوز تأخيره كالقبول بعد الإيجاب في البيع والهبة والاجارة فلا يجوز تأخير هذا القسم إلى ما يدل على الاعراض منهما على العقد لئلا يؤدي إلى التشاجر والخصومات، بإنشاء عقد آخر مع شخص آخر، والقسم الثالث يختلف فيه فمثل الجواب في التملك يختلف فيه هل هو من القسم الأول فلا يقدر فيه التأخر أو من الثاني فيقدر روايتان عن مالك.

قال اللخمي وأرى إمهال المرأة ثلاثة أيام كالمصرأة والشفعة لما في الفرق من العمومية قال الشيخ أبو الوليد بن رشد في المقدمات كان مالك يقول للمملكة والخيرة الخيار في المجلس فقط كالمبايعة، ثم رجع إلى أن ذلك لها وإن افرقا لاحتياجها للمشاورة، وإن شاء إذا باشرها أو وكيله فإن كتب إليها أو أرسل رسولاً أو علق على شرط لم يختلف قوله في تمادي ذلك ما لم يطل طولا يدل على الرضا بالاسقاط نحو أكثر من شهرين لأن كلام الزوج سؤال يتصل به جوابه وجوابه للرسالة مع مرسله (66).

وبعد سرد مجموعة من الأمثلة قال في الفرق السابع والستين بعد المائة.

« اذن الله في التقادير لا يترتب عليه صحة التصرف قبل وجود التقادير بدليل إسقاط الشفعة قبل البيع والإذن من الوارث في التصرف قبل مرض الموت وصرف الزكاة :

قبل ملك النصاب والتكفير قبل الحنث في اليمين فان هذه التصرفات حينئذ كلها باطلة، وان كان الشارع رتبها وأذن فيها على تلك التقادير، لأن القاعدة أن كل حكم وقع قبل سببه وشرطه لا ينعقد إجماعاً، وبعدهما ينعقد إجماعاً، وبينهما في النفوذ قولان « (٥٧)

إلى أن قال فالمرأة وجد في حقها سبب وهو قول الزوج مع إذن الشرع المقدر، والأمة انفرد في حقها الاذن المقدر فقط ولأن القاعدة تقول أيضاً أن حقوق العباد، إنما تسقط باذن العباد (٥٨)

وفي الفروق أيضاً ما نصه :

« الفرق بين الأسباب العقلية، والأسباب الشرعية نحو بيع واشترت، وأنت طالق وأعتقت ونحوه من الأسباب.

قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني رحمه الله يثبت مسبب هذا القسم مع آخر حرف منه لشبه الأسباب الشرعية بالعلل العقلية لأن العلل العقلية لا توجب معلولها الا حالة وجودها، وإذا عذمت لا يوجد مدلولها كالعلم مع العالمية والارادة مع المريدية من العقلات، والنار مع الاحراق، والماء مع الارواء من العاديات فكذلك هذه الأسباب الشرعية اذا عذمت جزء منها عذمت جملتها فلا ينبغي أن توجب حينئذ حكماً بل تقدر مسببات هذه الأسباب مع آخر حروفها حتى يتحقق المسبب حالة وجود سببه لا حالة عذمه لأن وجود آخر حرف هو الوجود الممكن في الصيغ لأنها مصادر سيالة يستحيل وجودها بجملتها فيكتفي بوجود آخر حرف منها لأنها القدرة الممكن فيها فيحصل به الشبه بين العقلات والشرعيات، وقال غيره من العلماء بل ينبغي أن لا يكون تقدير مسببات هذه الأسباب الا عقب آخر حرف، وان عذمت جملة الصيغة، لأن السبب إنما يتحقق قاعدة حينئذ فالفرق مبني على هذه الطريقة ومن وجه آخر يحصل الفرق لأن هذه الأسباب الشرعية تنقسم إلى ما يوجب مسببه إنشاء نحو عتق الانسان عن نفسه والبيع الناجز وإلى ما يوجب استلزاماً كالعتق عن الغير فانه يوجب الملك للمعتق عنه بطريق الالتزام بأن يقدر الملك قبل التطق بالصيغة بالزمن الفرد لضرورة ثبوت الولاء له ولبراءة ذمته من الكفارة بالمعتق عنها « (٥٩)

ثم استطرد قائلاً : « وتنقسم الأسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتاً كالبيع والهبة والصدقة، وإلى ما يقتضي إبطالا لمسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض يقتضي إبطال مسبب السبب السابق وهو المبيع وكذلك الطلاق والعتاق يقتضيان ابطال العصمة السابقة المترتبة على النكاح والملك المترتب في الرقيق على سببه واذا قلنا بأن الفوات

يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه لأن الأصل عدم التقدم على السبب أو قبله لأن الانقلاب والفسخ يقتضي تحقق ما يحكم عليه بذلك خلاف بين العلماء في هذه الوجوه، ويحصل الفرق بين الأسباب الشرعية والعلل العقلية على بعض المذاهب فبطل الشبه بين البابين، وعلى المذهب الآخر يحصل الشبه بينهما<sup>(70)</sup>

نستطيع الحكم من خلال هذه الأقوال بأن القوانين المدنية تأثرت بالفقه الإسلامي في نظرية السبب، وأن المشرع المغربي في هذا الصدد، انحاز إلى مواقف النظرية التقليدية، فأقن تأثره أكثر بالفقه الحنفي هنا أكثر منه بالفقه المالكي مع وجود نقط التقاء بين المذهبين في بعض الحالات أنت آثارها بارزة في الفصول المتقدمة والمتعلقة بنظرية السبب في التشريع المغربي.

والملاحظة الأخيرة في هذا المبحث هو أنني اضطررت إلى إطالة بحث مختلف أنواع السبب بين الشريعة والقوانين لأهميته في مختلف مصادر الالتزام. والله الموفق للصواب.

## الهوامش

- (1) الدكتور محمد ليب شنب في كتاب موجز مصادر الالتزام ص : 202.
- (2) الدكتور محمد ليب شنب موجز مصادر الالتزام 202.
- (3) ليب شنب المرجع السابق ص : 204.
- (4) مامون الكزبري المرجع السابق ج 2/ص : 162 ط ح.
- (5) وأيضاً وردت نفس الآراء فيما يرجع للقانون المصري عند السنهاوري في كتاب الوسيط ج 1/ص : 492 ف رقم 277 ط 2.
- (6) نظرية الالتزام لسمير عبد السيد تناغو ص : 78.
- (7) الكزبري نظرية الالتزام ج 1/ط 2/ص : 177.
- (8) الكزبري المرجع السابق ص : 179.
- (9) قرار رقم 45 نونبر 1960 مجلة القضاء والقانون العدد 36/35 صفحة 238.
- (10) الدكتور سمير المرجع السابق ص : 80.
- (11) لقد بحثها في رسالة الماجستير التي قدمتها بدار الحديث الحسنية في شهر نونبر 1979.

- (12) نظرية الالتزام لسيمر عبد السيد تناغو 80 — 81.
- (13) نفسه.
- (14) تنظر تحليلات السهوري، الصدة، والكزيري، وشنب، وسيمر وغيرهم في هذا المجال فكلهم متفقون على مضمون هذا القول.
- (15) انظر المرجع السابق 85.
- (16) نظرية الالتزام في طوه قانون الالتزامات والعقود المغربية ج 1/ص : 193 للدكتور مامون الكزيري.
- (17) الكزيري نفس المرجع ص : 188 — 189.
- (18) الكزيري المرجع السابق ثم هامش نفس الصفحة الذي يبين قرارات كثيرة لبعض المحاكم الفرنسية في هذا الشأن.
- (19) الكزيري المرجع السابق ثم هامش نفس الصفحة الذي يبين قرارات كثيرة لبعض المحاكم الفرنسية في هذا الشأن.
- (20) لقد سبق أن بينت عدم جدوى هذا الاصطلاح في نظري انظر ص : 8 أعلاه فقد أوردت فيها عدم اقتناعي بهذا التعريف.
- (21) نظرية الالتزام للدكتور سيمر عبد السيد تناغو.
- (22) الفروق للقراقي ج 3/ص : 219.
- (23) قواعد الأحكام في مصالح الانام لابن محمد عز الدين بن عبد السلام ج 2، ص : 130 — 130.
- (24) كتاب المرافق على الموافق لجدنا الشيخ ماء العينين رضي الله عنه ص : 63 ط 2 بفاس.
- (25) الفروق للقراقي ج 3/ص : 221.
- 26—27 الفروق للقراقي ج 3/ص : 222.
- 28 يعني هذا العقد الذي استكمل شروط الصحة أي ما أطلق عليه وحيد الدين سوار السبب الفني في كتابه التعبير عن الإرادة الاسلامية 499.
- (29) اعلام الموقعين ج 3/ص : 172 — 173.
- 30 عبد الرزاق السهوري مصادر الحق ج 4/ص : 51.
- (31) الاشباه والنظائر ص : 110 — 111.
- (32) « لمن الله المثل والمثل له » رواه البخاري ومسلم.
- (33) اعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ج 3/ص : 199، ورسالة في الصورية بين الشريعة والقانون أعدها المؤلف لنيل ماجستير من دار الحديث الحسنية ص : 96. وكذلك كتاب الام للشافعي ج 3/ص : 65.
- (34) السهوري المرجع السابق ج 4/ص : 54.
- (35) نفسه وكذلك اعلام الموقعين ج 3/ص : 199 الفقرة 3.
- (36) الام للامام الشافعي ج 3/ص : 65.
- (37) السهوري المرجع السابق ص : 56.
- (38) بدائع الصنائع ج 5/ص : 169 من ذلك في نفس الصفحة المذكورة من اشترى قمرة على أنها صرت أو طيرا على أنه بجيء من بعيد أو كبشا على أنه نطاح لأن صيغة العقد تضمنت صراحة حالات محظورة فأصبح العقد فاسدا.
- (39) النهلي ج 5/ص : 125.
- (40) الفتاوي الهندية ج 2/ص : 322.
- (41) السهوري المرجع السابق نفسه.
- (42) بدائع الصنائع ج 5/ص : 144.



- (43) الزهلي ج 3/ص : 62.
- (44) الفتاوى الخانية ج 2/ص : 322.
- (45) السنهوري المصدر السابق ج 4/ص : 91.
- (46) المبسوط للسرخسي ج 20/ص : 85.
- (47) السنهوري المرجع السابق 69.
- (48) انظر كلام الشافعي في الأم المتقدم في هامش ص : 17.
- (49) عبد الباقي السنهوري المرجع السابق ص 63.
- (50) مختصر الطحاوي ص : 280 دار الكتب المصرية.
- (51) البدائع جزء 4 ص : 189.
- (52) يوسف موسى الفقه الاسلامي ص : 200 و 429.
- (53) وحيد الدين سوار ص : 516.
- (54) السنهوري المرجع السابق ج 4/ص : 71.
- (55) الاشياء والنظائر لابن نجيم ص : 110.
- (56) قال : هل الاعتبار بظواهر الالفاظ والعقود وان ظهرت المقاصد والنيات بخلافها، أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها، وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن المقصود في العقود معتبرة وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حليته وحرمة — اعلام الموقعين ج 3/ص : 96.
- (57) بدر ودهب في كتابه نظرية الباعث والمذهب الحنفي ص : 232.
- (58) الخطاب على خليل ج 4/ص : 263.
- (59) الخطاب أيضا يفهم من كلام المرجع السابق وكذلك كتاب المغني لابن قدامة ج 4/ص : 283 — 284.
- (60) السنهوري المرجع السابق 73.
- (61) المغني لابن قدامي ج 4/ص : 267.
- (62) الخطاب جزء 4/ص : 267.
- (63) الاشياء والنظائر لابن نجيم ص : 112.
- (64) القواعد لابن رجب ص : 321 — 323.
- (65) الفروق ج 3/ص : 71.
- (66) الفروق ج 3/ص : 222.
- (67) ادرار الشرق على أنواع الفروق لسراج الدين أبي القاسم قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط ج 3/ص : 221.
- (68) لمحكمه التمييز الفرنسية أحكام عدة في هذا المضمار استند إليها كثير من الفقهاء أثناء استعراضهم للنظرية الحديثة للسبب ومن بينهم الدكتور الكزبري المرجع السابق ج 2/ص : 189.
- (69) لمحكمه التمييز الفرنسية أحكام عدة في هذا المضمار استند إليها كثير من الفقهاء أثناء استعراضهم للنظرية الحديثة للسبب ومن بينهم الدكتور الكزبري المرجع السابق ج 2/ص : 93.
- (70) المستصفي لمحة لاسلام محمد الغزالي ص : 93.
- (71) الفروق ج 3/ص : 172 — 173.
- (72) الفروق ج 3/ص : 172 — 173.
- (73) نفسه.
- (74) الفروق ج 3/ص : 220.
- (75) نفسه 222.

# دراسة تحليلية لقواعد الفقه للمقري

للككتور محمد الدرداني

## الفصل الثالث

بعد أن تكلمنا على عصر المؤلف وحياته وراثته، ينبغي أن نقوم بدراسة لكتاب « قواعد الفقه » للإمام أبي عبد الله محمد المقري، الذي قمنا بتحقيقه والتعليق عليه : وذلك لنعطي فكرة موجزة عن هذا الكتاب الذي سيخرج — ان شاء الله — إلى الوجود بعد أن بقي في عداد المخطوطات المنسية حوالي سبعة قرون !

سنخصص هذا الفصل للحديث عن اسم الكتاب، وتاريخ تأليفه، ومنهاجه، ومضمونه، وتعريف قواعد الفقه، وتقسيماتها، وتاريخ تدوينها، وأهميتها في الدراسات الفقهية وأسلوب الكتاب وطريقة تحقيقه، ومصادره، وغيرها.

اسم الكتاب :

لم يذكر مؤلفنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري في طليعة كتابه هذا، عنوان أو اسم الكتاب، كما يفعل كثير من المؤلفين، وإنما اقتصر على ذكر موضوعه فقط، حيث قال : « قصدت إلى تمهيد ألف قاعدة ومائتي قاعدة الخ ». إلا أن الذين تكلموا عن هذا الكتاب ذكروه تحت اسم « القواعد »، فصاحب نفح الطيب أثناء حديثه عن المؤلف يقول : « وأما تأليفه فكثيرة، منها كتاب « القواعد » <sup>(1)</sup>.. وهذا ما فعله أبو العباس أحمد بن علي المنجور عندما تكلم على هذا الكتاب أثناء شرحه للمنهج المنتخب للإمام أبي الحسن علي بن قاسم الزقاق، حيث سماه بالقواعد <sup>(2)</sup>، وكذلك سماه بالقواعد : الخطاب في شرحه المختصر خليل <sup>(3)</sup>، وبناني في حاشيته على شرح الزقاق المختصر خليل <sup>(4)</sup>، وابن الأزرقي في كتابه « بدائع السلك في طبائع الملك » <sup>(5)</sup>.

( ) نص من دراسة الدكتور محمد الدرداني عند كتاب قواعد الفقه المقدمة إلى دار الحديث الحسنية

وهو عنوان بسيط ومختصر، على غير عادة المؤلفين القدامى الذين كانوا يختارون لكتبهم أسماء تتركب من جملة أو جملتين، تكون في أسلوب رشيق، وسجع منسجم. وعلى أي حال، فإن الكتاب يؤخذ اسمه من موضوعه، فالقاء نظرة عابرة عليه تدلك بسرعة على أن الكتاب يتعلق « بقواعد الفقه ». وعليه فإن اسم الكتاب يكون هو « القواعد » أو « قواعد الفقه ».

#### تاريخ تأليفه :

لقد اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على نسختين : إحداهما أخذت من الزاوية الناصرية بتمكروت، وأرمز إليها بحرف « ت » وهذه النسخة لم تذكر في آخرها تاريخ تأليف الكتاب.

أما النسخة الثانية، وهي صورة لنسخة كانت عند المرحوم الفقيه محمد بن محمد بن عبد القادر العبادي الذي كان قاضيا بمدينة آسفي، وأرمز إليها بحرف « ع »، وهذه النسخة ذكر في آخرها على لسان المؤلف أن الفراغ من تأليف الكتاب كان يوم الخميس الرابع عشر لشهر رمضان عام خمسة وخمسين وسبعمائة هجرية.

وإذا علمنا أن المؤلف توفي سنة 759 هـ (6)، فإن فراغه من تأليف هذا الكتاب، يكون في السنوات الأخيرة من حياته، وكان ذلك في المغرب لأن مؤلفنا أبا عبد الله المقرئ كان يعيش في هذه الفترة في المغرب.

#### منهاج الكتاب :

يشتمل الكتاب على أبواب الفقه التقليدية من عبادات ومعاملات، وهو يتكون من قواعد، كل قاعدة تختلف في الطول والقصر، فليست على نسق واحد، بل بعضها في سطر أو أسطر، وأخرى أكثر من ذلك، حسبما تقتضيه المعنى.

ولم تعط نسخة « ت » أرقاما للقواعد، أما نسخة « ع » فقواعدها تحمل أرقاما متتابعة من « 1 إلى 1252 »، مما يؤكد أن هذا الترقيم هو من وضع النساخ.

والملاحظ على هذا الترقيم أنه غير دقيق، لأن النسختين، وإن كانتا تتفقان في غالب الأحيان في تحديد أول القاعدة وآخرها، فإنه في بعض المرات قد تكون قاعدتان

مندمجتين، وذكرت الثانية منهما عرضاً، فتعتبرهما النسختان أو إحداهما قاعدتين مستقلتين، وتعطى لكل قاعدة رقماً خاصاً بها

أما أبواب الكتاب فإن نسخة « ت » لم تعنون لبعض الأبواب. أما نسخة « ع » فهي تعنون لكل الأبواب، وعلى أي حال فإن هذه الأبواب ليست دائماً منسجمة مع المواضيع التي يعالجها الكتاب، ولا ندري هل المؤلف هو الذي وضع هذه الأبواب أم النساخ. ثم إن منهج الكتاب الذي لا يتسم دائماً بالترتيب الدقيق، يجعل من الصعب في بعض الأحيان إعطاء تبويب محكم للكتاب، فقد نجد موضوعاً واحداً قد تكلم عليه المؤلف في أكثر من مكان.

#### موضوع الكتاب :

موضوع الكتاب يتعلق بقواعد الفقه، وهو فن قائم بنفسه، متكامل داخل إطاره، وهو يقع بين أصول الفقه وفروع الفقه. ولكي نبين هوية موضوع قواعد الفقه بشكل جلي، يجب أن نذكر تعريفه.

#### تعريف قواعد الفقه :

القاعدة في اللغة الأساس<sup>(7)</sup>، وفي العرف : الأصل والضابط والقانون<sup>(8)</sup>. أما في الاصطلاح : فإن الذين عرفوا قواعد الفقه، لم يتفقوا على تعريف واحد، بل اختلفوا شأنهم في ذلك شأن الذين عرفوا « أصول الفقه ».

وعندما نبحث في تعريف « قواعد الفقه » كعلم وفن مستقل عن غيره من الفنون، يتبين لنا أن التعاريف الموجودة غير دقيقة وغير جامعة وغير مانعة، خصوصاً إذا علمنا أن قواعد الفقه ليست من نوع واحد أو صنف واحد. فقواعد الفقه عند مؤلفنا أبي عبد الله المقرئ ليست هي قواعد الفقه في كتاب « الأشباه والنظائر » للسيوطي، ولا عند العز ابن عبد السلام، ولا عند ابن نجيم في « الأشباه والنظائر »، ولا عند القرافي في الذخيرة والفروق، باعتبار أن القرافي في الفروق لم يجمع قواعده على الشكل الذي أتى به مؤلفنا أبو عبد الله المقرئ، بل على شكل فروق بهدف توضيح القواعد وتمييز الفروق التي بينها<sup>(9)</sup>.

كما أن « القواعد » التي أتى بها مؤلفنا أبو عبد الله المقرئ هي غير الكلليات والضوابط — وإن اشتمل كتابه على بعضها — ولذلك فإنه من الصعب وضع تعريف جامع مانع لعلم « قواعد الفقه ».

على أنه فيما يخص الكتاب الذي بين أيدينا فإن مؤلفنا الإمام أبا عبد الله المقرئ قد تكفل بنفسه فأعطانا تعريفا لنوع «القواعد» التي وضع كتابه فيها، حيث قال في دياحة كتابه :

« قصدت إلى تمهيد ألف قاعدة ومائتي قاعدة، هي الأصول القريبة لأمهمات مسائل الخلاف المبتدلة والغريبة — إلى أن قال — : ونعني بالقاعدة : كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة ».

ونستنتج من هذا التعريف أن المؤلف ركز اهتمامه على القواعد التي هي الأصول لأمهمات مسائل الخلاف، إذ هي محور تأليفه وموضوع كتابه.

وقد أخرج في تعريفه هذا علم أصول الفقه : ككون الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس حجة، وكحجية المفهوم والعموم وخبر الواحد، وكون الأمر للوجوب<sup>(10)</sup> والنهي للتحريم ونحو ذلك<sup>(10)</sup>.

كما أخرج القواعد الفقهية الخاصة : كقولنا كل ماء لم يتغير أحد أوصافه طهور، وكل طير مباح الأكل، وكل عبادة بنية، ونحو ذلك<sup>(11)</sup>.

وبعبارة أخرى، أن المؤلف وضع كتابه لنوع من القواعد، هو بين « أصول الفقه » وبين القواعد الفقهية الخاصة : كالكلليات والضوابط<sup>(12)</sup>.

وهذا هو الغالب في فعله، والا فإنه ذكر أيضا قواعد أصولية وقواعد فقهية خاصة تكميلا للفائدة<sup>(13)</sup>.

وقد عبر القرافي عن هذه المعاني بأسلوب مبسط في كتابه الفروق فقال :<sup>(14)</sup> « إن الشريعة... اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان : أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه الا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر

لللجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة لعموم ونحو ذلك. وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة<sup>(15)</sup> وخبر الواحد وصفات المجتهدين.

« والقسم الثاني : قواعد كلية فقهية جلية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسس الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الاجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل<sup>(16)</sup> » وقد قام المحققون بوضع الكتب لتفصيل قواعد الفقه : كالامام القرافي، والامام المقرئ، والعز ابن عبد السلام وغيرهم

#### تقسيم قواعد الفقه :

رأينا فيما سبق أن قواعد الفقه تنقسم إلى قواعد هي الأصول لأمهايات مسائل الخلاف وقواعد فقهية خاصة : كالضوابط والكليات. وقد خصص المؤلف كتابه للنوع الأول من القواعد وإن كان في بعض الأحيان قد تكلم على قواعد فقهية خاصة وقواعد أصولية. وهذا تقسيم عام للقواعد الفقهية.

ويمكن أن تقسم قواعد الفقه من ناحية أخرى إلى قسمين أيضا : قواعد هي الأصول لأمهايات مسائل الخلاف، وقسم ثان يصدق على النظريات التي تدخل تحت أصل واحد من غير إشارة إلى خلاف<sup>(17)</sup>.

وقد تكلم المؤلف على هذين القسمين أيضا : فالقسم الأول هو الغالب في هذا الكتاب، والثاني موجود كذلك : كالقاعدة 259، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم، والعكس. وقد تكلم الامام الزقاق على هذين القسمين في « المنهج المنتخب »، فتكلم على القسم الأول من أول الكتاب إلى قوله : فصل : « إعطاء ما وجد حكم ما عدم أو عكسه أصل لذلك فاعلم ». وتكلم على القسم الثاني ابتداء من هذا الفصل<sup>(18)</sup>.

#### تدوين قواعد الفقه :

من الصعب تحديد الفترة الزمنية التي ظهر فيها هذا العلم، أو أول من وضع أسسه وتكلم عليه. فنحن نجد الخطاب في شرحه مختصر خليل قد أشار في الجزء الأول منه صفحة 57 إلى قواعد الزهري، كذلك أشار القرافي في الفروق في الجزء الثالث منه صفحة 263 إلى قواعد ابن رشد. ولا نعلم شيئا عن قواعد الزهري أو قواعد ابن رشد.

إلا أنه من الثابت أن أبا طاهر الدباس — أمام الحنفية وراء النهرين — الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجري، قد جمع بعض قواعد الفقهية.

ومن الكتب المتداولة والمطبوعة في ميدان قواعد الفقه :

كتاب « الأشباه والنظائر » للسيوطي، المتوفى سنة 911 هـ

كتاب « الأشباه والنظائر » لابن نجيم، المتوفى سنة 970 هـ

كتاب « قواعد الاحكام في مصالح الانام » لسلطان العلماء العز ابن عبد

السلام المتوفى سنة 660 هـ.

كتاب « القواعد » للفقيه الحنبلي عبد الرحمن بن رجب، المتوفى سنة 795 هـ.

وقد وضع أبو العباس أحمد بن ادريس القرافي المتوفى سنة 684 هـ في كتاب الذخيرة شيئا كثيرا من قواعد الفقه مبثوثة في ثانيا أبواب الفقه، ثم ظهر له أن يضيف إلى تلك القواعد قواعد أخرى ويجعلها في كتاب واحد هو كتاب « الفروق ». وقد تضمن كتاب الفروق، كما يقول مؤلفه، 548 قاعدة<sup>(19)</sup>. وقد اعتمد عليه مؤلفنا أبو عبد الله المقرئ كثيرا في تأليف كتابه « القواعد ».

ومن أهم الكتب وأعظمها شأنًا في علم قواعد الفقه، هو الكتاب الذي قمنا بتحقيقه، وهو قواعد الفقه لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقرئ، فهو يعتبر من أهم المصادر في هذا الفن. وقد وصل لهذه القواعد إلى أكثر من 1200 قاعدة.

ثم جاء أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914 هـ فوضع كتابا في القواعد الفقهية، سماه « ايضاح المسالك إلى قواعد الامام مالك »<sup>(20)</sup>، أخذ معظمها من قواعد الامام المقرئ وفروق القرافي.

كذلك وضع منظومة في قواعد الفقه أبو الحسن علي بن قاسم الزقاق المتوفى سنة 912 هـ، سماها « المنهج المنتخب إلى أصول المذهب » وقام بشرحها أبو العباس أحمد بن علي ابن عبد الرحمن المنجور، وقد استعان في شرحه بكثير من قواعد الامام المقرئ. وقواعد الفقه للامام الزقاق هي من القواعد المشهورة المتداولة، أكثرها ان لم نقل كلها، موجود في قواعد الفقه لأبي عبد الله المقرئ وفروق القرافي.

ثم جاء الامام أبو عبد الله محمد ميارة، فوضع منظومة أخرى في قواعد الفقه، سماها « تكميل المنهج »، وشرحها بنفسه.

وقد طبعت بالطبعة الحجرية، قواعد الزقاق بشرح المنجور، وبهامشها قواعد ميارة مع شرحه لها.

هذه مجموعة من كتب « قواعد الفقه » تقدم لنا ثروة نهممة من القواعد المختلفة، التي تعد مرجعا مهما للباحثين وواضعي القوانين، كما هي مجال خصب للدراسات الجامعية وللقيام بالمقارنة مع مختلف كتب الأصول والفقه وحتى مع القوانين الوضعية المختلفة.

#### أهمية قواعد الفقه :

قواعد الفقه، بمختلف أنواعها، مبثوثة في كتب الفقه وكتب أصول الفقه، والذين ألفوا في القواعد استخرجوها من الأصول ومن الفقه، وهي شيء أساسي للدارس والمفتي والقاضي. وتظهر هذه الأهمية أن القاضي إذا خالف قواعد الفقه في حكم، نقض حكمه، يقول أبو عبد الله المقرئ في القاعدة 1141 : « لا ينقض قضاء القاضي إلا في أربعة مواضع : اذا خالف الاجماع، أو القواعد، أو القياس الجلي، أو النص الصريح الخ » (21).

فالقواعد تقف إلى جانب النص الصريح، والاجماع، والقياس الجلي. والقاضي كما يراعي في حكمه النص الصريح يجب عليه عند الاقتضاء أن يعمل بمقتضى قواعد الفقه، لأن مخالفتها مخالفة لروح الفقه وفلسفته وحكمته. وهذا يؤكد الأهمية القصوى لقواعد الفقه كعلم وفن مستقل بنفسه لا يستغني عنه عالم ولا باحث في ميدان الدراسات الفقهية والقضائية والتشريعية.

وقد نص المؤلف في أكثر من موضع من كتابه هذا على هذه الأهمية التي للمقواعد، فهو يقول مثلا في قاعدة 621 : « ... فلا يصح طلاقه (أي الكافر)، ولاظهاره، ويصح اختياره أربعا وإحدى الأختين بالنص والقاعدة... » ويقول في القاعدة 665 : أصل مذهب مالك في التهم إنها على ثلاثة اضرب : قرية فتراعي : كطلاق من ترثه في مرضه، ولا تختص بالمتهم على الأصح ضبطا للقواعد... » إلى غير ذلك من المواضيع التي حرص فيها على اظهار أهمية « القواعد » كعلم يجب الوقوف عنده والتقيد به.



وقد أبان أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي في كتابه الفروق هذه الأهمية التي  
« للقواعد ». فقول (22)

« وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر  
الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس  
العلماء، وتفاضل الفضلاء... ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد  
الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت... واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهى،  
وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناهجها. ومن ضبط الفقه بالقواعد استغنى عن  
حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكلليات... ».

هكذا يتضح أن قواعد الفقه تساعد على ضبط جزئيات الفقه، وتغني الفقيه عن  
حفظ هذه الجزئيات لاندراجها تحت القواعد، وإذا لم يكن الفقيه على بينة من هذه  
القواعد فإنه يحتاج إلى حفظ جزئيات الفقه، وهي كثيرة جداً لا تنتهى كما يقول القرافي.

#### مضمون كتاب قواعد الفقه :

نص المؤلف في أول كتابه « القواعد » على أنه يقصد إلى تمهيد الف قاعدة  
ومائتي قاعدة. ولكن قواعد هذا الكتاب زادت على هذا العدد، إذ أنها تصل إلى نحو  
1250 قاعدة، وقد أشار المؤلف إلى هذه الزيادة في خاتمة كتابه إذ قال : « قد أتيت على  
ما قصدت زائداً على ما شرطت تكميلاً لما أردت ».

كما أن المؤلف زاد على المنهج الذي اشترطه في أول الكتاب، فأتى في بعض  
الأحيان بقواعد تتعلق بأصول الفقه وقواعد فقهية خاصة.

وقواعد الفقه التي أتى بها مؤلفنا ليست خاصة بالمذهب المالكي، بل هي على  
مستوى المذاهب الأربعة، فهي في قمة الشموخ الفكري والبحث العلمي الأكاديمي :  
سواء من حيث المقارنة بين المذاهب، أو بين حيث الكشف عن أسرار وأسباب الخلاف  
داخل المذهب أو على مستوى الخلاف العالي.

وزاد في أهميتها أنها لا تختص بباب أو أبواب من الفقه بل تشمل الفقه كله :  
عبادات ومعاملات وجراحات، وهي تيسر على منهج وإن كان غير دقيق في بعض  
الأحيان من حيث عناوين الأبواب، إلا أن الأبواب التي وضعت للكتاب تحدد معالمه إلى

حد بعيد، فباب النكاح — مثلا — يضم قواعد كثيرة ترتبط بهذا الباب، وإذا وجدت قواعد تهم النكاح خارج هذا الباب، أو وجدت قواعد أجنبية داخل باب النكاح، فذلك أمر نادر.

وهذه القواعد منها ما يتعلق بباب واحد فقط، ومنها ما يسري على كثير من الأبواب، ومنها ما يتعلق بالمذهب المالكي، ومنها ما يحكي خلافا بين مذهبين أو أكثر. وغالبا ما يذكر المؤلف المذهبين المالكي والشافعي في نسق واحد، مما يدل على وجود تقارب بينهما، وفي مقابلتهما يذكر المذهب الحنفي. أما المذهب الحنبلي فقلما يتكلم عليه. ولذلك نجد المؤلف عادة يعيد ضمير التثنية على مالك والشافعي، وإن بعد ذكرهما، في بعض الأحيان، ويعيد ضمير المفرد على أبي حنيفة.

ويستدل المؤلف كثيرا بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، وتراه ينتصر لأحد الآراء أو لمذهب من المذاهب، بكل شجاعة وقوة، ولا يهجمه مخالفة مذهبه المالكي.

ثم إن بعض القواعد تتشابه مع بعضها، مما يسهل تفسير بعضها البعض الآخر، وكذا تحقيق قاعدة بأخرى. وهذا ما نراه — مثلا — بين القواعد الآتية : القاعدة 664 تشابه القاعدة 1143، والقاعدة 543، تشابه القاعدة 590، والقاعدة 974 تشابه القاعدة 1055 كما أن القاعدة 1105 تساعد على تحقيق القاعدة 1249، والعكس، والقاعدة 675 تساعد على تحقيق القاعدة 1109، والعكس، وهكذا.

وكثير من القواعد تبتدىء بعبارة : « اختلف المالكية... »، أو « اختلفوا... »، وبعضها الآخر يبتدىء بكلمة « كل »، وهذه الأخيرة قلما تحكي خلافا، بل هي إلى الكليات والضوابط أقرب.. وأخرى تبتدىء بقوله : « الأصل... » وهي عادة تبين الأصل من غيره، فيرجح الأصل حتى يدل دليل منفصل على خلافه (23).

وبعضها يرتبط بعلم آخر، كالقاعدة 241 فهي تقوم على تفسير نحوي، والقاعدة 245 تقوم على تفسير قرآني فيه وعظ وإرشاد. وقواعد تتعلق بجمع النظائر، وأخرى فيها نصائح كالقاعدة 269.

بروز شخصية المؤلف في كتابه :

لم يكن المؤلف مجرد حاك للأقوال ولا من أولئك الجماعين لآراء المؤلفين السابقين وأصحاب المذاهب، بل كان يوازن ويرجح، ويتحرك عبر أبواب الفقه بكل شجاعة وثقة، فهو فارس جريء له ثقة بنفسه واعتداد بعلمه قلما نجد مثله بين المؤلفين الذين يؤيدون عادة آراء مذهبهم، ويحاولون ألا يخرجوا عن الخط الذي رسمه قادة المذهب السابقين. أما مؤلفنا فهو على العكس من ذلك تماماً، ولذلك فهو يعطي لكتابه هذا ميزة التفوق عن مجرد سرد أقوال العلماء إلى نهج سبيل الترجيح بين الأقوال سواء داخل المذهب أم على مستوى الخلاف العالي، فهو قد يخالف مذهبه إذا رأى الحق مع غيره، بل يرجح مذهباً آخر عليه، فالحق يعلمو ولا يعلم عليه.

وهكذا نراه يجهر — في بعض الأحيان — بمخالفة المذهب المالكي والانتصار لمذهب آخر، كالمذهب الشافعي، فهو يقول في القاعدة 686 : « ... فلو قال لمن لم يبين بها : أنت طالق طلقين لزمناه، بخلاف أنت طالق، أنت طالق، فإنها واحدة كما يقول محمد خلافاً للمالك ... »

ويحكى قولي مالك والشافعي في القاعدة 1059 ثم يقول : « ومذهب النعمان أصح ».

وفي القاعدة 1035 يقول : « مراعاة درء المفاصد أهم من مراعاة جلب المصالح إلا بمنفصل، ومن ثم منع محمد شركة المفاوضة، وعلى مالك والنعمان ترجيح مصلحتها ».

وفي القاعدة 1110 يقول : إن مالكا والنعمان قد اتفقا في أكثر مسائل العدوان وخالفهما محمد، وهو أسد مرمى.

وفي القاعدة 1241 يحكي قولي الشافعي وأحمد بن حنبل ثم يقول : وبه أقول، ثم يذكر قول مالك. ويؤيد رأي أبي حنيفة في القاعدة 1247 حيث يقول : والنظر معه.

وفي القاعدة 665 يقول : « ... وهو بمذهب ابن الجلاب خلافاً للمدونة والموطأ ».

وفي كثير من القواعد يذكر الآراء، ويناقش، ثم يقول في آخر القاعدة : « قلت ... » فيأتي برأيه الذي يركز عليه في القضية... كما أنه في بعض القواعد يقول بعد سرد الخلاف : وافتيت، كما في القاعدتين 665، و815، وفي القاعدة 792 يقول : ورجحت بيع الجبس... وحكمت به، خلافا للخي.

وهكذا نجد أن مؤلفنا أبا عبد الله المقرئ لم يتقيد بقول من الأقوال أو مذهب من المذاهب دون حجة أو دليل، بل هو يناقش ويرجح ويعترض وكأنه عالم مطلق الاجتهاد قد كسر طوق التقليد عن عنقه، مما أعطى لكتابه — القواعد هذا — قيمة علمية رفيعة في ميدان الدراسات الفقهية المقارنة والخلاف العالي.

محاولة تقييم كتاب القواعد :

إن كتاب « قواعد الفقه » لأبي عبد الله المقرئ، أكبر من أن يقيم خصوصا في هذا العصر الذي قل فيه الاهتمام بالدراسات الفقهية على مستوى التخصصات الأكاديمية، وقل فيه أيضا النبغاء وأولو الباع الطويل في الثقافة الفقهية.

ولكن إذا كان لكل عمل مميزات حسنة وهفوات أو مثالب، فإن كتاب قواعد الفقه قد وصل من حيث المضمون القمة في النضج والثراء الخصب : سواء من حيث العمق أو من حيث الابداع والابتكار في الفن والمنهج.

ويكفي أن العلماء الذين واكبوا النهضة العلمية العملاقة التي عاش فيها المؤلف، قد أطروا كتاب القواعد، وعدوه من المنجزات العلمية الرائعة. وأن الذين ترجموا للمؤلف ليقفون وقفة إكبار عندما يتحدثون عن هذا الكتاب. يقول الونشريسي : « إنه كتاب غزير العلم، كثير الفوائد، لم يسبق إلى مثله (24)... ». فأبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، صاحب المعيار وغيره، له وزنه ومكانته العلمية، ولرأيه قيمة وصدى، فإذا قال : إن كتاب « القواعد » غزير العلم كثير الفوائد لم يسبق إلى مثله، فذلك يؤكد أن هذا الكتاب كان له جميل الأثر في نفسه، وأنه وجد فيه مادة نفيسة وابتكارا في المنهج والاستنباط.

وهذا أبو العباس أحمد بن علي المنجور في شرحه على « المنهج المنتخب » للامام الرزاق، يقول عن قواعد الفقه للامام المقرئ : « إنها جليلة القدر عظيمة الشأن ». (25) فهذه شهادة أخرى تؤكد مدى أهمية كتاب « القواعد » في ميدان الدراسات الفقهية

العالية. وإذا كان لكتاب « القواعد » هذه الأهمية في زمن كانت كتب الفقه فيه رائجة، والتأليف متجددة، والتنافس في هذا الميدان على أشده، فهو في زمننا هذا أعلى مقاما وأرفع منزلة.

ولكن مع ذلك، فإن أي عمل إنساني مهما بلغ من الابداع لابد أن تسجل عليه بعض العثرات، وقواعد الفقه لأبي عبد الله المقرئ في مستوى رفيع فيما يخص المضمون ومعالجة الموضوع. أما من حيث الأسلوب وطريقة الأخذ من المصادر فإن ذلك يتطلب منا أن نقول كلمة في هذا المقام.

#### أسلوب الكتاب :

لانطيل الكلام في هذه النقطة، فالقارئ لكتاب « القواعد » يلمس بسهولة الملاحظات التي سنبديها حول أسلوب المؤلف.

إن الفترة الزمنية التي ألف فيها أبو عبد الله المقرئ هذا الكتاب، كان العلماء يتنافسون فيها على تقديم المختصرات التي تكون صغيرة الحجم غزيرة المضمون حتى يسهل حفظها واستيعابها، ولكن هذه الطريقة كانت لها مساوئ، أهمها أن المختصرات تكون صعبة الفهم، مما يضطر القارئ إلى قراءة كتب كثيرة لفهم مضمونها.

وقواعد الفقه لمؤلفنا جاءت من هذا الصنف من المختصرات، فهي عسيرة الفهم صعبة الإدراك، ويكفي أن أبا العباس الونشريسي صاحب المعيار يقول عن كتاب «قواعد الفقه» هذا (26) : « انه كتاب غزير العلم، كثير الفوائد، لم يسبق إلى مثله، بيد أنه يحتاج إلى عالم فاتح ».

فإذا قال أبو العباس الونشريسي المتخصص في الدراسات الفقهية والمتمرس مع أساليب الكتب المختصرة — أن كتاب القواعد يحتاج إلى عالم فاتح، فذلك يدل على أن أبا عبد الله المقرئ كان قد تفنن في الاقتصاد في الكلمات والاختصار في العبارات، فجاء كتابه من تلك المختصرات التي تكلف قارئها جهدا كبيرا ودراسة متأنية كي يفهم مضمونها ويستطلع أغوارها.

والملاحظة الثانية على أسلوب الكتاب، هي أن المؤلف كان ينقل من عدة مصادر دون أن يذكرها في بعض الأحيان، كما أنه لم يكن يسند الأقوال إلى أصحابها في بعض المرات، وربما كان العذر للمؤلف في ذا وذلك أن المؤلفين القدامى كانوا ينهجون هذا السبيل في تأليفهم.

ومن الملاحظات على أسلوب المؤلف في هذا الكتاب أيضا، أنه كان يتكلم عن بعض الأعلام، فيذكر الاسم الشخصي أو الكنية أو اللقب دون أن يعطي البيانات الكافية عن الشخص المقصود، وربما كان السبب في ذلك أن الاسم الشخصي أو الكنية أو اللقب كانت كافية في عصر المؤلف لمعرفة الشخص المراد، ولكن في زمننا هذا يصعب الأمر على القارئ. فمن هو عبد المالك ؟ ومن هو عبد الرحمن ؟ ومن هو عبد العزيز ؟ ومن هو الاصبهاني ومن هو البتي ؟ ومن هو صاحب تهذيب الطالب ؟ ومن هو محمد ؟ — باعتبار أن كل كلمة من هذه الكلمات تصدق على أكثر من فقيه.

وقد ساعدني على معرفة هذه الأعلام المبهمة المصادر التي أخذ منها المؤلف، وتاريخ وفيات الأشخاص لتحديد الفترة الزمنية التي عاش فيها الشخص الذي أراده المؤلف، وكذا تحديد تخصصات الأشخاص ؛ فالمؤلف يأخذ بطبيعة الحال، عن الفقهاء والأصوليين لا عن النحويين وعلماء الأنساب مثلا، وبهذه الطريقة استطعت تبين الأسماء المبهمة.

إلا أن الاسم الذي أوقعني في الحيرة كثيرا هو اسم « محمد ». فالمؤلف يذكر في كثير من القواعد « محمدا »، وغالبا ما يذكره معطوفا على « مالك » عند ما يتكلم على الخلاف بين المذاهب.

فمن هو محمد هذا ؟

بعد البحث وجدت أن أبا العباس أحمد المنجور نقل في شرحه للمنهج المنتخب للزقاق (ج 1، ملزمة 4، ص 5) — نقل القاعدة 560، ثم قال بعدها : المقصود بمحمد : هو محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

لكن تبين لي أثناء تحقيق المخطوط أن كثيرا من الآراء التي نسبها المؤلف إلى « محمد » ليست من فقه محمد بن الحسن الشيباني كما هو في كتب الحنفية، وخصوصا في المبسوط للسرخسي الذي تضمن فقه محمد بن الحسن الشيباني.

ثم إني وجدت في القاعدة 1061 أن المؤلف يقول : « قال محمد : لا يلزم المقر  
الا اليقين... وقال النعمان يلزمه ألفان إن كان في مجلسين، وخالفه صاحبه ». ويقول  
في القاعدة : 1190 : « عند النعمان ان العمد لا يحصل الا بما يجرح... وعند  
صاحبه ومالك ومحمد : أنه يحصل بالقصد إلى ما يقتل مثله... ». فالمؤلف ذكر في  
كل من هاتين القاعدتين : محمدا والنعمان وصحابي النعمان، وهما محمد بن الحسن  
الشيبياني وأبو يوسف، وإذن فمحمد هو غير محمد بن الحسن الشيبياني، لأنه لا يمكن  
أن يكون له رأيان في قاعدة واحدة، أو يذكر اسمه مكررا بدون فائدة كما في القاعدة  
الأخيرة التي ورد فيها « ... وعند صاحبيه ومالك ومحمد... ».

كما أن المؤلف لما ذكر في القاعدة 297 محمد بن الحسن الشيبياني مفردا، ذكره  
باسمه الكامل، فقال : « ... وبه أخذ محمد بن الحسن ».

وقد تأكدت بعد بحث طويل أن المقصود بمحمد هو محمد بن إدريس  
الشافعي (27)، وذلك أن المؤلف ينقل كثيرا من الفروق للقراقي فنجد — في الموضع  
الواحد — القراقي عبر بالشافعي والمؤلف يعبر بمحمد. وهذا هو الشأن، مثلا، بالنسبة  
للقاعدة 686 التي اعتمد فيها المؤلف على الفرق 12 — ج 1 ص 114، المسألة الأولى  
منه، والقاعدة 650 التي اعتمد فيها على الفرق 97 — ج 2 ص 223، والقاعدة 758  
التي اعتمد فيها على الفرق 159 — ج 3 ص 146.

كما أن المؤلف اعتمد في القاعدة 1018 على الوجيز للغزالي، فعبر الغزالي  
بالشافعي وعبر هو بمحمد.

وبذلك يتبين أن المقصود بمحمد في كلام المؤلف هو الامام الشافعي وليس محمد  
ابن الحسن الشيبياني صاحب أبي حنيفة كما صرح بذلك أبو العباس أحمد المنجور في  
شرحه للمنهج المنتخب، كما تقدم.

والملاحظة الأخيرة على أسلوب كتاب القواعد، أن المؤلف يأتي بكثير من  
الأجاديث دون أن يخرجها أو يبين درجة صحتها، بل إنه في بعض الأحيان يشير إلى  
الحديث دون أن يذكره، فيقول مثلا : كما ورد في الحديث، أو يذكر كلمة أو كلمتين أو  
جملة منه فقط.

وقد رجعت لتخريج هذه الأحاديث، إلى كتب الحديث، وكتب أحكام الأحاديث، والمعجمات الخاصة بالحديث.

ونكتفي بهذه الملاحظات عن أسلوب الكاتب، وهي لا تعد شيئاً أمام زخرات الكتاب العلمية وقيمتها التراثية، فقد ذاع صيته، واشتهر ذكره، وإن كان سيء الحظ فلم ير النور عن طريق مطبعة حتى الآن. والأمر لله.

#### طريقة التحقيق :

لم نتكلم عن الناحية العلمية للتحقيق، فذلك أمر معروف لكل من باشر هذا الفن من الثقافة، ولكن سنتكلم عن بعض الملاحظات التي اختص بها عملي أثناء تحقيق المخطوط.

فكما أشرت سابقاً فإن « قواعد الفقه » للإمام أبي عبد الله المقرئ صعبة المثال والادراك، وأن القارئ لها يصطدم بصعوبة ادراك مكنونها، إذ أن أسلوبها أسلوب متين، وصياغته مختصرة محبكة، مما يجعل القارئ يبحث عن المصادر التي تساعد على فهم الكتاب.

وقد عملت أثناء التحقيق على تذليل السبل التي تساعد الباحث في الكتاب على فهمه، فأخذت أرجع القواعد إلى أصولها، أي إلى المصادر التي أخذ منها المؤلف، أو المظان التي تناولت موضوع القاعدة.

فأخذت أشير، في كثير من الأحيان، عقب رقم القاعدة إلى المصدر أو المصادر التي تساعد على فهم القاعدة.

فإذا كان المصدر هو الفرق للقرافي، فذلك يعني أن القرافي قد تناول موضوع القاعدة بالبيان والايضاح والتمثيل أكثر بكثير مما جاء في القاعدة لدى المؤلف.

وإذا كان المصدر هو شرح المنجور للمنهج المنتخب، فإن معنى ذلك أن المنجور قد شرح ذلك الموضوع في « المنهج المنتخب » ونقل أثناء شرحه قاعدة المؤلف، وأنه بالرجوع إلى شرح المنجور يجد القارئ موضوع القاعدة مبيناً على أكمل وجه.



وكذلك إذا كان المصدر هو إيضاح المسالك، أو شرح خليل، أو مختصر ابن الحاجب، أو الوجيز للغزالي، أو غيرها.

وقد سلكت هذه الطريقة، وهي ذكر المصادر بعد رقم القاعدة، إشارة إلى أن المصدر قد تناول موضوع القاعدة، ومع ذلك فإنني في بعض الأحيان علقت على جزئيات داخل القاعدة، إذا كان لتلك الجزئية مصدر خاص، أو كان لها أهمية في فهم القاعدة.

وقد فضلت غالباً أن أشير إلى المصادر المطبوعة، لأن المخطوطات ليست في متناول الجميع ولا توجد في كل مكان، ومع ذلك فإنني اعتمدت في بعض الأحيان على المخطوطات لأسباب يملها موضوع القاعدة.

#### مصادر الكتاب :

اعتمد مؤلفنا أبو عبد الله المقرئ على عدة مصادر لتأليف وصياغة كتابه « القواعد »، ومن أهم هذه المصادر : القرآن الكريم، وكتب التفسير، وكتب الحديث، والمدونة والموطأ للإمام مالك، والمقدمات والبيان والتحصيل لابن رشد، والمختصر، والنوادر لابن أبي زيد القيرواني، والواضحة لابن حبيب، والجواهر لابن شاس، والوجيز للغزالي، والفروق والذخيرة للمقرئ، والتنبيه لابن بشير، ومختصر ابن الحاجب، ومختصر ابن الجلاب، وكتب ابن عبد السلام وغيرها.

أما طريقة أخذه واقتباسه من هذه الكتب فهي كالآتي : ففيما يخص القرآن الكريم، فإن المؤلف يأتي بآيات قرآنية كثيرة، وهو غالباً لا يذكر الآية كلها بل بعضها فقط، مثلاً : « ولا تقف »، « ان يتبعون »، اعتماداً على أن القارئ يحفظ القرآن الكريم، لأن المسلمين قبل هذا العصر الذي اكتسحت فيه الثقافة الغربية البلاد الإسلامية، كانوا يحفظون القرآن، بل أن بعضهم كان يستظهر القراءات السبع أو العشر أو أكثر.

أما الحديث، فإن المؤلف يذكر بعضه، أو يشير إليه، دون أن يبين درجة صحته أو الكتب التي روى منها، وهو غالباً لا يذكر إلا الأحاديث الجيدة، دون الضعيفة. وفيما يخص المدونة، فإن المؤلف يشير إليها كثيراً، وقد يفسر ألفاظها، ويناقش مضمونها، وفي بعض الأحيان يعترض عليها.

وكذلك الموطأ، فإن المؤلف اعتمد عليه كحديث وفقه، ويعترض على فقهه في بعض المرات.

أما الفروق للقراقي فإن المؤلف قد أخذ منه كثيرا وكثيرا جدا. وطريقة أخذه منه هو أن يلخص في سطر أو أسطر قاعدة قد تكون مبسطة في فروق القراقي في صفحة أو أكثر. وفي بعض الأحيان يقتبس فينقل باللفظ، أو يتصرف بسيط، وهو يتفنن في الاختصار، حتى انه في بعض المرات يجحف في الإختصار، فتأتي القاعدة غامضة لا تفهم إلا بالرجوع إلى الفروق، وقد نبهت على ذلك في التعاليق كي يرجع القاريء إلى الفروق ولا يظن أن الموضوع صعب المثال عسير الفهم.

واعتمد المؤلف كذلك على الذخيرة للقراقي أيضا، وقلما يشير في كتابه إلى هذين المصدرين أو ينبه على نقله واقتباسه منهما.

كذلك أخذ المؤلف من مختصر ابن الجاجب تارة باللفظ وتارة بالمعنى، وهو من المصادر المهمة التي كان لها — بجانب الفروق والذخيرة للقراقي والجواهر لابن شاس — دور كبير في تدبيج كتاب «القواعد».

وكانت طريقة اقتباسه ونقله واختصاره من هذه المصادر وغيرها، في غاية الدقة الفنية فجاء كتاب «القواعد» منسجما في صياغته وتركيبه، وتلاقت خلاله المذاهب والآراء والأدلة وتوجيهات الأقوال في نسق بديع وترتيب محكم.

ولا غرابة في ذلك، فمؤلفنا من كبار العلماء الذين لهم تقنية عالية في فن التأليف، ومنهجية رفيعة في صياغة المعاني وسوقها في تسلسل رائع. أما من الناحية العلمية، فله القدح المعلن في مختلف الدراسات الإسلامية وخصوصا الدراسات الأصولية والفقهية، وهو في كتابنا هذا يناقش ويعترض ويتحرك بثقة وجرأة، لا داخل المذهب فحسب بل على مستوى المذاهب الأربعة التي كانت تكون حلبة الصراع الفكري المتعلق بالخلاف العالي لدى العلماء.

والشيء الفريد أن المؤلف يتجول في كثير من أبواب الفقه وفي مصادر مختلفة، ليصوغ قاعدة أو أكثر، وكان الفقه في يده مرآة صافية تعكس أمامه مختلف التيارات الفقهية التي تستجيب لأرادته وتتجاوب مع منهجه وتخطيطه المبدع لكتاب «القواعد».

وعلى أي حال، فإن كتاب « قواعد الفقه » لأبي عبد الله محمد المقرئ، هو من أهم تراثه الذي خلفه، والذي تحدثت عنه كتب كثيرة بكل إعجاب وإكبار، وما ذلك إلا للأثر الحسن الذي أحدثه في الوسط العلمي الزاخر في تلك الفترات التي كان الفقه الاسلامي، والمذهب المالكي بالخصوص، قد استعاد نشاطه وجدته، بعد أن نحى عن الحياة العملية أيام الدولة الموحدية، كما هو معروف.

## الهوامش

- (1) نفع الضيب - ج 7 ص 205.
- (2) المنهج المنتخب - ج 1 م 2، ص 2.
- (3) الخطاب - ج 3 ص 279.
- 4 ج 3 - ص 127.
- (5) ج 1 - ص 249، وقد قام بتحقيق هذا الكتاب تحقيقاً علمياً أستاذنا الدكتور علي سامي النشار وقامت بنشره وزارة الاعلام العراقية - الطبعة الأولى، دار الحرية للطباعة - 1397 هـ 1977 م.
- (6) هناك أقوال أخرى في تاريخ وفاة المؤلف، حسبما تقدم في آخر الفصل الثاني من هذا الكتاب.
- (7) شرح المنجور للمنهج المنتخب - ج 1، م 1، ص 4.
- (8) المصدر السابق.
- (9) الفروق - ج 1 ص 3.
- (10) المنجور على المنهج المنتخب - ج 1، م 2 ص 1.
- 11 نفس المصدر.
- (12) نفس المصدر.
- (13) نفس المصدر.
- (14) الفروق - ج 1 ص 2 - 3.
- (15) أي عن هذه القواعد التي طرقتها اللفظ العربي خاصة، الا كون القياس حجة. انظر تهذيب الفروق - ج 1 ص 8.
- (16) ويشهد لثبوت القياس دليل العقل، وهو أن الوقائع بين الأشخاص غير متناهية والنصوص والأفعال والاقراءات متناهية، ومحال أن يقابل مالا يتناهي بما يتناهي فسقط قول أهل الظاهر ان القياس باطل وأن ما سكنت عنه الشرع فلا حكم له.. انظر تهذيب الفروق - ج 1 ص 8.

- (17) المنجور — ج 2، ملزمة 3، ص 7 وما بعدها.
- (18) أي في الجزء 2، ملزمة 3، ص 7 وما بعدها، بشرح أبي العباس أحمد المنجور.
- (19) الفروق — ج 1 ص 4.
- (20) قام تحقيقه صديقنا الأستاذ أحمد الخطابي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية مطبعة فضالة — المغرب
- (21) وانظر كذلك بالفروق — ج 1 ص 215، وج 4 ص 40، وتهذيب الفروق — ج 1 ص 78، والمنجور على المنهج المنتخب — ج 1، م 4، ص 8، وإيضاح المسالك — ج 2 ص 19، وص 78.
- (22) الفروق — ج 1 ص 2 — 3، وتهذيب بالفروق — ج 1 ص 9.
- (23) المنجور على المنهج المنتخب — ج 2، ملزمة 11، ص 6 وما بعدها.
- (24) نفع الطيب — ج 7 ص 205.
- (25) شرح المنجور للمنهج المنتخب — ج 1، م 2، ص 2.
- (26) نفع الطيب — ج 7 ص 205.
- (27) رغم أن المؤلف لم يعبر دائما بمحمد، بل يعبر في بعض الأحيان بالشافعي.



# القضاء في الإسلام

إلى عهد عمر رضي الله عنه

للدكتور أحمد سمحون

تمهيد :

النظام القضائي مرتبط بالجماعة البشرية، ومستواها المدني والحضاري : فطبيعة التجمع، وهي فطرة الانسان، تحول دون عزلة الفرد عن الجماعة، وتوجد نوعا من العلاقات الاجتماعية، إيجابية وسلبية، تتعقد كلما تعقدت الحياة بتطور المدنية، فيزداد من ثم، تشابك مصالح الأفراد وتعارضها، بما يفضي إلى التصادم والخصومات والمنازعات، وتحتاج إلى من ينظر في هذه الخصومات ويفصل فيما بين المتنازعين، كيلا يعيش الناس فوضى لا سرة لهم.

في مجتمع القبيلة، كانت الأعراف والتقاليد توكل إلى شيوخ القبائل أن يفصلوا فيما ينشب بين أفراد الجماعة من خصومات.

وفي المروي من تاريخ العرب في الجاهلية، أنهم عرفوا في أخرياتهم، رجالا من حكمائهم وذوي الفراسة فيهم، ندبواهم للقضاء، كما ندبوا كبار شعراء القبائل، للدفاع عن قضاياها في الخصومات. بل إنهم عرفوا كذلك نظام الندوة : يجتمع فيها رؤساء الأحياء للتداول في مهام شؤون القبيلة، والتشاور فيما ينشب من خصومات بين أفرادها أو بين عشائرها وأفخاذها، أو بينها وبين قبيلة أخرى.

والاحتكام في ذلك كله إلى أعراف القبيلة وتقاليدها الموروثة، على ما كان سائدا من أوضاع طبقية لاتقر المساواة بين القبائل، وفيها نابهة وخاملة، ولا تعترف كذلك بمساواة بين عشائر القبيلة الواحدة وبيوتها، بل تميز بما لها من عدد وجاه، وما لأسلافها من أيام مشهودات، ثم يميز أبناء العشيرة الواحدة، بمقدار ما يتأثلون من مال، وما ينجبون من أبناء.

وجاء الاسلام والبيئة العربية على ما هي عليه من الاعتماد في أحكامها على الأعراف والتقاليد ونظامها القضائي أقرب شيء إلى البداوة وعصبية القبيلة، منه إلى التنظيم والتقنين ومراعاة العدل والقسطاس، فغير هذه المفاهيم عند العرب، وبحق الوثنية بعزة التوحيد، وأقام على أنقاض الجاهلية، ومخلفات العصبية، مجتمع العدل والانصاف، وأمة العلم والحضارة.

وقبل أن نتحدث عن القضاء في عهد عمر رضي الله عنه، نشير الى القضاء في عهد الرسول ﷺ وخليفته أبي بكر رضي الله عنه، لنتعرف من خلال ذلك على التطور الذي عرفه النظام القضائي قبل عهد عمر رضي الله عنه، ولنتبين ملامح العصر والبيئة اللذين كتبت فيهما رسالة القضاء :

### أ - القضاء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم

في عصر المبعث تكاملت المبادئ العامة لنظام القضاء في الاسلام، فكانت أفضية الرسول ﷺ وأحكامه، كسائر أقواله وأفعاله وتقريراته، سنة متبعة، وهي أحد الأصولين اللذين تؤول إليهما قواعد الدين الاسلامي وأحكام شريعته ومبادئ منهاجه. وإلى الرسول ﷺ كان مرجع المسلمين في فقه الدين والقضاء في خصوماتهم ومنازعاتهم فيحكم بينهم بما أنزل الله ، وكما أمره الله تعالى في كتابه المبين :

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله»<sup>(1)</sup>.

«وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا...»<sup>(2)</sup>.

«وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك»<sup>(3)</sup>.

وأمر الله تعالى المؤمنين بالرضى والالتزام بما حكم به الرسول ﷺ، فقال عز وجل :

«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما»<sup>(4)</sup>.

وكان الرسول ﷺ يعتمد في أحكامه وفتاويه على الوحي الالهي، فإن لم يكن نزل وحي في القضايا والأمور التي يحتكم إليه فيها أو يسأل ويستفتي عنها: فإما توقف انتظارا للوحي كما حدث في كثير من القضايا والأسئلة التي سئل عنها، من ذلك :

السؤال عن الإنفاق : «يسألونك ماذا ينفقون، قل ما أنفقتم من خير فல்லوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل، وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم» (5).

والسؤال عن الخمر والميسر : يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما» (6).

وعن اليتامى : «يسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم» (7).

وعن الحيض : «يسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا يقربوهن حتى يطهرن» (8).

وعن الأنفال : «يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين» (9).

وعن القتال في الشهر الحرام : «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير...» (10).

وعن الأهلة : «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج» (11).

وعن الروح : «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (12).

وعن الساعة : «يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو...» (13).

واستفتاؤهم إياه ﷺ في النساء : «يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تتوئنهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن» (14).

وفي الكلاله : «يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله، إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك، وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين» (15).

وفي قضية الظهار عندما جاءت إليه خولة بنت مالك بن ثعلبة تشتكي إليه زوجها الذي ظاهر منها، وسألته مخرجا من الضيق الذي حل بها، فقال لها ﷺ: ما أمرت في شأنك بشيء حتى الآن، وما أراك إلا قد حرمت عليه، فنزل قول الله تعالى: «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير. الذين يظهرون بيمينكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم، وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا، وإن الله لعفو غفور». وتلاها حكم الظهار<sup>(16)</sup>.

وإما أفتى ﷺ وقضى بما يراه، وهو عليه الصلاة والسلام مبلغ الرسالة، ومعلم الأمة، والحكم له بعد الله سبحانه فيما يتنازعون فيه: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا»<sup>(17)</sup>.

ولا يخرج ما هنا عن حالتين:

الحالة الأولى أن ينزل وحي فينسخ أو يغير ما كان للنبي ﷺ في المسألة من رأي، كما حدث في أسارى بدر عندما رضي برأي أبي بكر وغيره من الصحابة في قبول الفداء منهم، فعاتبه الله تعالى بقوله:

﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم﴾<sup>(18)</sup>

وفي استغفاره للمنافقين:

﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾<sup>(19)</sup>

وفي صلاته على المنافق عبد الله بن أبي بن سلول:

﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون﴾<sup>(20)</sup>

وفي إذنه لجماعة من المنافقين عندما استأذنوه في القعود عن الخروج معه ﷺ



في غزوة تبوك، معتردين بأعذار كاذبة فعاتبه الله بقوله : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ﴾ (21)

وتوبته تعالى على الثلاثة الذين تخلفوا عن الخروج للجهاد، لغير نفاق، وصدقوا الرسول ﷺ القول في أنهم لاعداء لهم، فاعتزلهم حتى نزل حكم الله تعالى فيهم :

﴿ لقد تاب الله على النبيء والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم وعلى الثلاثة الذين خلفوا، حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا، إن الله هو التواب الرحيم ﴾ (22)

وتوبة الله على النبي ﷺ متعلقة بالعتاب السابق في قوله : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾

فقد عفا الله عنه في اجتهاده في الاذن لهم بالتخلف، ولم يتبين الصادقين في أعذارهم والكاذبين.

الحالة الأخرى أن لا ينزل وحي فتكون أحكام الرسول ﷺ وأقضيته سنة. قال عليه الصلاة والسلام :

﴿ إني إنما أفضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه شيء ﴾ (23)

وقال : ﴿ إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من نار ﴾ (24)

والرأي من النبي ﷺ مصيب.

روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال وهو على المنبر : يا أيها الناس، إن الرأي إنما كان من النبي ﷺ مصيباً لأن الله كان يريه وإنما منا الظن والتكلف (25)

وفي هذه الحالة مجال البحث في اجتهاد الرسول ﷺ، وأقيسته.

ومحل الاجتهاد في المصطلح : كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي. لكن الذي صح عنه ﷺ يعتبر دليلاً من السنة، فيخرج بذلك من أن يكون موضع نظر أو

مخالفة على نحو ما يجوز على أحكام المجتهدين بوجه عام، مما ليس فيه دليل من كتاب أو سنة.

ومن ثم كان الخلاف بين العلماء في القول باجتهاد الرسول ﷺ وينحصر اختلافهم فيه في أربعة آراء :

الأول : أن ذلك جائز له ووقع منه فعلا، وإليه ذهب الجمهور محتجين بما وقع من مثل قياسه القبلة على المضمضة في عدم إفساد الصوم.

روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : هشتت يوما فقبلت وأنا صائم، فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : إني صنعت اليوم أمرا عظيما فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله ﷺ أرأيت لو تمضممت وأنت صائم ؟ قلت لا بأس، فقال رسول الله ﷺ : فقيم (26) وقياسه على دين العباد في وجوب قضاء الصوم، وقضاء الحج.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله، إن أُمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها ؟ قال : نعم، فدين الله أحق أن يقضى (27)

وكما ورد السؤال عن الصيام ورد عن الحج (28)

ويرى كثير من الحنفية أنه ﷺ مأمور بانتظار الوحي فإن لم يرد كان عدم وروده إذنا له بالاجتهاد.

الثاني : ليس له أن يجتهد لقدرته على النص بنزول الوحي، وإليه ذهب «أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم»، ونقله أبو منصور الماتريدي عن أصحاب الرأي . وعللوا ذلك بأنه لو جاز له ﷺ الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لأن أحكام الاجتهاد تجوز مخالفتها.

الثالث : وقوع الاجتهاد منه ﷺ في الحروب والآراء دون الأحكام الشرعية.

الرابع : التوقف عن القطع في ذلك. (29)

وإلى هذا الخلاف أشار العلامة الآمدي بقوله : «اختلفوا في أن النبي ﷺ هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟

فقال أحمد بن حنبل، والقاضي أبو يوسف : انه كان متعبدا به. وقال أبو علي

الجبائي، وابنه أبو هاشم : إنه لم يكن متعبدا به وجوز الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع، وبه قال أصحاب الشافعي، والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسن البصري ومن الناس من قال : إنه كان له الاجتهاد في أمور الحرب، دون الأحكام الشرعية والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه شرعا (30)

وبعد أن ساق حجج كل من المانعين والمثبتين وناقشها اطمأن أخيرا إلى تأييد ما قاله الجمهور من جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد.

وأما الإمام الغزالي فأشار إلى هذا الخلاف بقوله : اختلفوا في النبي ﷺ : هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟ والنظر في الجواز والوقوع، والمختار جواز تعبد بذلك لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال ومفسدة.

وبعد أن أورد بعض الأسئلة وأجاب عنها قال : أما الوقوع فقد قال به قوم وأنكره آخرون، وتوقف فيه فريق ثالث، وهو الأصح، فإنه لم يثبت فيه قاطع. (31)

وقال التاج السبكي : والصحيح جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ووقوعه، — وقيل يمنع — وثالثها في الآراء والحروب فقط. والصواب أن اجتهاده ﷺ لا يخطيء (32)

وكما اختلف العلماء في اجتهاد الرسول ﷺ اختلفوا في القياس بالنسبة إليه، والجمهور على القول به.

وجمع ابن الحنبلي (33) كتابا في (أقضية المصطفى محمد ﷺ) وصل بها إلى مائة وتسعين قياسا، أكثرها من البيان، ومنه ما هو صريح المثل. وأما أقضيته ﷺ فقد دونت في كتب الحديث والسيرة، وأصبحت مرجعا للقضاة، والحكام، ونموذجا لما ينبغي أن يكون عليه القضاء في الاسلام.

ومن الذين خصوا أقضية الرسول بالتصنيف : «الحافظ أبو بكر بن أبي شيبه»، صاحب «المسند» ولم نقف على كتابه في الأقضية غير أن الحافظ «أبا عبد الله محمد بن فرج، مولى ابن الطلاع الأندلسي المتوفى سنة 497 هـ، (34) ذكر في آخر كتابه : «أقضية الرسول ﷺ» أن الذي حمله على جمعه أنه وجد لأبي بكر بن أبي شيبه كتابا ترجمه بكتاب «أقضية رسول الله ﷺ» ولم يذكر فيه إلا أقضية قليلة، وهو كتاب صغير (35)

## قضاء الرسول ﷺ

في عصم المعث كذلك، أذن الرسول ﷺ لبعض أصحابه في بعض القضايا بمحضره ليتدربوا على الحكم ويتمرسوا على القضاء.

روي أنه عليه الصلاة والسلام أمر معقل بن يسار المزني<sup>(36)</sup> أن يقضي بين قوم، فقال : يا رسول الله ما أحسن أفضى، قال رسول الله ﷺ : إن الله مع القاضي ما لم يخف عمدا «ثلاث مرات»<sup>(37)</sup>.

وجاءه خصمان فقال لعقبة بن عامر الجهني<sup>(38)</sup> : «اقض بينهما»<sup>(39)</sup> وكما أذن الرسول ﷺ لبعض أصحابه في القضاء بمحضره، ندب بعضهم إلى البلاد الحديثة العهد بالاسلام ليفقهوا المسلمين في الدين، ويقرئوهم القرآن ويقضوا بينهم، فكان إليهم الفتية والقضاء. ومن أولهم مصعب بن عمير<sup>(40)</sup> الذي بعثه النبي صلى الله عليه وسلم مع المسلمين الأنصار من أهل يثرب أصحاب العقبة الثانية، ليعلمهم القرآن وأحكام الاسلام، فكان مصعب للأنصار مقرئا وإماما، يستفتونه في الدين ويلتجئون إليه في حل مشاكلهم وفض خصوماتهم ومنازعاتهم بصفته مبعوث رسول الله ﷺ.

ومن قضاة الرسول ﷺ، أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس، ومعاذ ابن جبل الأنصاري بعثهما الرسول ﷺ إلى اليمن وقال : بشرا ولا تنفرا ويسرا ولا تعسرا وتطاوعا ولا تختلفا»<sup>(41)</sup> وذكر القاضي وكيع خلافا في إرسال أبي موسى إلى اليمن فقبل : أميرا، وقيل : قاضيا،<sup>(42)</sup> والذي أكده أبو عبد الله محمد بن الوزير اليمني في كتابه : «الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم» أن النبي ﷺ ولى أبا موسى الأشعري على اليمن مصدقا — أي جامعا للصدقات — وقاضيا، وكان يقضي ويفتي في حياة الرسول في زمنه وفي أيام الخلفاء الراشدين<sup>(43)</sup>.

وأما معاذ بن جبل<sup>(44)</sup> فقد أرسله ﷺ قاضيا كما يدل على ذلك حديثه الآتي

قريبا.

ومنه علي (45) كرم الله وجهه، بعثه ﷺ قاضيا إلى اليمن، فقال : يا رسول الله، ترسلني وأنا حديث السن ولا علم لي بالقضاء ؟ فقال ﷺ : إن الله عز وجل سيهدي قلبك ويثبت لسانك. فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر. كما سمعت من الأول، فإنه أخرى أن يتبين لك القضاء.

قال علي رضي الله عنه : فما زلت قاضيا أو ما شككت في قضاء بعد (46)

واستخلف رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد (47) على مكة بعد الفتح واليا وقاضيا، وقال : يا عتاب انهم عن بيع مالم يقبضوا وعن ربح ما لم يضمّنوا. (48)

وقلد دحية الكلبي (49) قضاء ناحية اليمن، وكان يشبهه بجبريل عليه السلام. (50)

وممن ولي القضاء في حياة رسول الله ﷺ «عمر بن الخطاب رضي الله عنه» يدل على ذلك ما روى أن عثمان قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما : اذهب فاقض بين الناس، فقال : أو تعافيني يا أمير المؤمنين ؟ قال : وما تكره من ذلك، وقد كان أبوك يقضي ؟ قال : إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من كان قاضيا فقصى بالعدل، فبالأحرى أن ينفلت منه كفافا فما أرجو بعد ذلك (51).

قال «القاضي أبو بكر بن العربي» معلقا على الحديث : قول عثمان لعبد الله بن عمر : إن أباك كان قاضيا، يعني لرسول الله ﷺ، وكذلك روى عنه، ولم يرد به عثمان قضاءه في خلافته، ولا فهم عنه ذلك عبد الله بن عمر، ولذلك قال له : كان إذا أشكل عليه أمر سأل رسول الله ﷺ، هذا يدل على أن ذلك كان في حياته، ولو أراد بذلك الخلافة لقال : إن أي كان خليفة ليس فوقه متعصب عليه. فكيف يحتج به في قضاء متعقب مترقب (52)

وأخرج عبد الرزاق عن معمر عن قتادة، والطبراني برجال الصحيح عن مسروق قال : كان أصحاب القضاء على عهد رسول الله ﷺ ستا : عمر، وعلياء، وعبد الله بن مسعود، (53) وأبي بن كعب، (54) وزيد بن ثابت، (55) وأبا موسى الأشعري. (56)

وهؤلاء الصحابة الذين ندبوا للقضاء في عهد الرسول ﷺ كانوا يختارون من الفقهاء ومن أهل الحفظ والرواية، القريبى الاتصال بالرسول ﷺ، والتعلم في مدرسة النبوة، فهم كانوا على دراية تامة بالأصليين : الكتاب والسنة، وعلى دراية كافية بمعرفة الأحكام وأوجهها.

وتواجههم مع ذلك مسائل لم تمر عليهم قبل أن يندبوا لهذه المهمة، وكان توجيه الرسول ﷺ لهم، إذا لم يجدوا ما هو صريح من الكتاب والسنة، أن يجتهدوا وسعهم.

ومنه حديث «معاذ بن جبل رضي الله عنه» حين بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن، فقال : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله (57)

ولا بأس أن نقف هنا لنحقق دعوى أن القضاء لم يكن يعرف إلا في عهد عمر، وهي دعوى مرسله تنقصها الحجة، ويعوزها البرهان، وإلا فما القول في الأحاديث التي أشرنا إليها والدالة صراحة على أن النبي ﷺ أذن لبعض أصحابه في القضاء بمحضه، كما استعمل القضاة على الأمصار ؟

وفيم كان سؤال النبي ﷺ معاذًا كيف تقضي إذا كان بعثه لغير القضاء ؟ وماذا عن قوله ﷺ لعلي حين بعثه إلى اليمن : فإذا أتاك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء، قال علي : فما زلت قاضيا أو ما شككت في قضاء بعد ؟

وعمال الرسول الذين كان يوجههم إلى القبائل كانوا من الفقهاء ومن أهل الحفظ والرواية كما أشرنا، فإليهم كان المرجع في شؤون الدنيا والدين، وإليهم كان الحكم والفتوى، فكان إليهم القضاء.

وإذا كانت فكرة استقلال القضاء لم تظهر، فيما نعلم، إلا في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن ذلك لا يعني أنه لم يكن في عهد رسول الله ﷺ قضاة، ولم يسند هذه المهمة إلى أحد من أصحابه.

ب - القضاء في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه

كان الموقف دقيقا حرجا، فالمدينة، وكل دار للإسلام، في مأتم الراحل المصطفى ﷺ. والمصاب فيه جليل فادح، والحزن عليه يتجاوز طاقة التجلد ويغلب الصبر.

والظروف عاجلة لاتمهلهم ريثما يتجلدون، والنازلة جاثحة لا تحتمل انتظارا.

وزاد من حرج الموقف، أن الرسول ﷺ، لم يعين، صراحة، خليفة على المسلمين، إلا احتمال أن يفهم ذلك ضمنا من أمره ﷺ، — حين ثقل عليه المرض قبيل الرحيل — صاحبه أبا بكر، أن يصلي بالناس، وقبل ذلك في السنة التاسعة للهجرة، حج أبو بكر بالناس. وكذلك حج بهم في السنة الثامنة عتاب بن أسيد.

فإذا كانوا قد تداعوا آنذاك، إلى التشاور في قضية الخلافة، فإن (سقيفة بني ساعدة) التي استقبلت جموعهم، شهدت من تنازعهم وحدة جدلهم وخلافهم، ما ينبىء عن مدى وقع هذه النازلة وعمق تأثيرها على وجدانهم وتفكيرهم.

وعذرهم أنهم بشر، وأن الصدمة كانت فوق الاحتمال، ويكفي أن نذكر موقف «عمر» رضي الله عنه، حين صك سمعه نعي المصطفى ﷺ، لنذكر ما أخذ الناس من هول النبأ.

وفي السقيفة، لم يشغلهم بادئ الأمر شخص الخليفة من يكون، وإنما كان عليهم أولا أن يتفقوا على الخلافة فيمن تكون : في قريش ؟ أو في الأنصار ؟

وكان المتوقع أن يجتمعوا على أن تكون في قريش، فمنهم السابقون إلى الاسلام، والعشرة المبشرون بالجنة، وهم صفوة العرب وجيرة الحرم المكي. ومنهم اصطفى النبي ﷺ، فضلا عن مكانتهم في القبائل العربية، أن كان لهم فيها الشرف والرياسة من قديم إلى زمن المبعث، لا ينازعونهما «ولا يفخر عليهم فآخر» (58)

كما كانت لهم الوظائف الدينية الكبرى في أم القرى : الرفادة والسقاية والحجابة والندوة واللواء.

وقد ذهب المهاجرون القرشيون إلى «سقيفة بني ساعدة» لا يتوقعون أن أحدا من المسلمين ينازعهم على الخلافة وهم يروون من حديث نبيهم المصطفى عليه الصلاة والسلام : «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» (59) «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم» (60).

«إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة» الحديث (61) لكن الأمر جرى على غير ما توقعوا : نازعتهم الأنصار في الخلافة، لم

يجحدوا فضل قريش والمهاجرين منها، لكنهم ذكروا أن التفاضل في الاسلام ليس بشرف ولا نسب، بل بالتقوى والإيمان والعمل الصالح. بصريح النص من الكتاب «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (62)

ومن الحديث : «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى» (63)

والأنصار هم الذين آووا ونصروا، وفيهم قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (64)

وقال لهم النبي ﷺ، حين وجدوا في أنفسهم تألفه لمسلمة الفتح من قريش :

«يا معشر الأنصار، أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم : أتيتنا مكذبا فصدقناك، ومخذولا فنصرناك، وطريدا فأويناك، وعائلا فأسيناك. أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة من الدنيا تألفت بها قوما ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم ؟ ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رجالكم ؟ فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امراً من الأنصار. ولو سلك الناس شعبا وسلكت الأنصار شعباً، لسلكت شعب الأنصار.

اللهم أرحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار» (65) يومها، ذهب الناس من القرشيين مسلمة الفتح، بالشاة والبعير. وذهب الأنصار برسول الله ﷺ، في رحالهم، قد رضوا به حظاً وقسماً.

والخلافة فرض كفاية، وتبعية الناس لقريش، مرجو منها أن يتحد الصف وتجتمع الكلمة، وهم الذين أقرت لهم العرب بالرياسة من قديم، لم ينازعهم عليها أحد. (66)

أما وقد خالف الأنصار، مع المشهود لهم به من فضل في الكتاب والحديث، فإن الأمر يوم السقيفة أخذ متجهاً غير ما كان متوقعا.

فهل يكون من هؤلاء أمير، ومن هؤلاء أمير، كما قال قائل من الأنصار يومئذ، يتبغي اتقاء الفتنة، فكان كمن يتبغي إطفاء النار بالزيت ؟!

وتعقدت الأزمة وهددت بخطر، لولا أن تداركهم الله تعالى برحمته، فألهم «الفاروق عمر» أن يبادر بحسم الموقف، قبل أن تعصى النازلة على علاج، وترميهم بشرر الفتنة.



في (صحيح البخاري) عن أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت : اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عباد<sup>(67)</sup> في سقيفة بني ساعدة فقالوا : منا أمير، ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة ابن الجراح<sup>(68)</sup>. فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول : والله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاما قد أعجبنى خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس، فقال في كلامه : نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال حباب بن المنذر : لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر : لا ولكننا الأمراء وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب دارا، وأعرهم أحسابا، فبايعوا عمر أو أبا عبيدة بن الجراح، فقال عمر : بل نبايعك أنت فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله ﷺ فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايع الناس<sup>(69)</sup>

وبدأ عهد الخلفاء الراشدين.

خطب أبو بكر رضي الله عنه، بعد أن تمت له البيعة، قال :

«أما بعد أيها الناس، قد وليت أمركم، ولست بخيركم، ولكن نزل القرآن وسن النبي ﷺ السنن فعملنا فعملنا، اعلّموا أن أكيس الكيس التقوى، وأن أحمق الحمق الفجور. وأن أقوامكم عندي الضعيف حتى أخذ له بحقه، وأن أضعفكم عندي القوي حتى أخذ منه الحق.

«أيها الناس، إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني»<sup>(70)</sup>

فكانت خطبته رضي الله عنه، أول بيان سياسي وتشريعي لولي الأمر، في تاريخ الاسلام، بعد النبي ﷺ.

وبها افتتح الصديق رضي الله عنه، عهده، وتركها لمن بعده من الخلفاء تقليدا ونهجا. ودخلت في مجموعة (النظم الاسلامية للحكم) وثيقة تاريخية من شهر ربيع الأول، من السنة الحادية عشرة للهجرة.

حرب الردة :

لكن الفتنة التي حسمت بمبايعة الصديق أبي بكر، أول الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ما لبثت أن أعقبتها أزمات عصيبة ونوازل ملمة، لعل أخطرها نازلة الردة،

ومعها قبائل عربية امتنعت عن إيتاء الزكاة إلى بيت المال، مع إقرارها بالاسلام.

وكان من رأي أبي بكر أن يقاتل المانعين للزكاة كما يقاتل المرتدين عن الاسلام، من حيث كان إيتاء الزكاة ركنا من أركان الاسلام الخمسة. فخالفه في هذا الرأي بعض الصحابة من بينهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي قال لأبي بكر : « كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله تعالى ؟ » ورد أبو بكر على عمر بقوله : « والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال » ثم حسم الأمر بكلمته المشهورة : « والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه »

ويقتنع عمر رضي الله عنه برأي أبي بكر فيرجع إلى الحق كعادته، ويقول : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق (71)

وسير أبو بكر جند الاسلام لقتال المرتدين، ونصر الله حربه، وإن كلفهم الجهاد في سبيله ثمنا غاليا : استشهد منهم كثير من المهاجرين والأنصار وكبار التابعين، بذلوا حياتهم رضي الله عنهم، فدية لعقيدتهم، لم يبالوا على أي جنب كان في الله مصرعهم. وكان فيمن استشهد منهم، عدد من القراء في وقعة اليمامة فهال ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وخشي أن يضيع القرآن بموت حفظته، فجاء يشكو إلى أبي بكر رضي الله عنه ويقترح عليه جمع القرآن من ضحفه المتفرقة، ومن صدور البقية من الصحابة القراء الحفاظ، قبل أن تحين آجالهم، ويستشهد منهم من يرجو الشهادة في معارك الفتوح التي بدأت من عهد الصديق أبي بكر رضي الله عنه.

روى البخاري بسنده إلى «زيد بن ثابت» رضي الله عنه قال : أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر : إن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرآن القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر : كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ؟

قال عمر : هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. (قال زيد) : قال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. قال (زيد) :

فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرتني به من جمع القرآن، قلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ قال : هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الأنصاري (72) لم أجدها مع أحد غيره : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عَينْتُمْ ﴾ حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر في حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهما (73)

لم يفسح الزمن لأبي بكر رضي الله عنه في خلافته الراشدة :

وليها في ربيع الأول من السنة الحادية عشرة، ولحق رضي الله عنه بالرفيق الأعلى، في شهر جمادى الآخرة، لليلتين بقيتا منه، سنة ثلاث وعشر.

لكن الله سبحانه وتعالى، بارك للأمة في هذه الفترة على قصرها : أرسى رضي الله عنه نظم الحكم للخلافة الراشدة، وثبت قواعد الاسلام في مهب أعاصير الفتنة وجوائح النوازل، وانطلقت الكتائب الأولى من جنود الفتوح الاسلامية التي حققت دولة الاسلام الكبرى، وغيرت مسار التاريخ العام للبشرية، وقررت مصائر ملل وعقائد ودول وعروش، ولغات وثقافات وحضارات.

في أخريات أيامه، أحس رضي الله عنه بوادر المرض، وشعر بدنو أجله، ففكر في أمر المسلمين بعد وفاته : هل يترك الأمر شورى بينهم كما فعل رسول الله ﷺ ؟ أو يعهد بالأمر لمن يرى فيه الكفاية وتطمئن نفسه إليه ؟ ولعله استرجع في ذاكرته أحداث السقيفة... فقرر رأيه على أن يستخلف في المسلمين من يقوم بشؤونهم حتى لا يحدث بينهم خلاف من مثل ما حدث في السقيفة، أو ربما أشد وأعقد. وكان مقتنعا كل الاقتناع بأن «عمر بن الخطاب» خير من يخلفه في هذا الأمر، وأجدد من يحمل المسؤولية من بعده. على أنه لم ينفرد بالرأي في استخلاف عمر، بل استدعى كبار الصحابة ليستشيرهم في الأمر، فسأل عبد الرحمن بن عوف عن عمر رضي الله عنهما فقال : هو والله أفضل من رأيك فيه «وسأل عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال : اللهم علمي به أن سريره خير من علانيته، وأنه ليس فينا مثله» وسأل غيرهما من كبار الصحابة وكلهم أثنى عليه خيرا.

وسمع الخبر بعض من كان يخشى شدة عمر وغلظته فدخلوا على أبي بكر وقالوا له : ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك لعمر علينا وما ترى في غلظته ؟ فقال أبو بكر : أجلسوني، أبالله تخوفوني ؟ خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول : اللهم استخلفت عليهم خير أهلك، أبلغ عني ما قلت لك من وراءك (74)

ثم دعا عثمان بن عفان رضي الله عنه ليكتب له عهده إلى عمر، وهذا نصه :

«بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر بن قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند أول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب : إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيرا، فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدل فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم، والخير أردت، ولا أعلم الغيب، «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» (75) والسلام عليكم ورحمة الله» (76)

وبعد أن أعلن هذا العهد على الملأ، دعا أبو بكر عمر رضي الله عنهما واختلى به فأوصاه بما أوصاه به من أمور المسلمين، ولما خرج عمر رفع أبو بكر يديه إلى السماء ودعا الله تعالى، قال : اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة، فعملت فيهم بما أنت أعلم به، واجتهدت لهم رأيا فوليت عليهم خيرا وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم، وقد حضرني من أمرك ما حضر، فاخلفني فيهم، فهم عبادك، ونواصيهم بيدك أصلح لهم وإليهم، واجعله من خلفائك الراشدين يتبع هدى نبي الرحمة وهدى الصالحين بعده، وأصلح له رعيته (77)

#### قضاة أبي بكر :

من العرض السابق لأهم الأحداث في خلافة أبي بكر، يتبين لنا أن هذه الفترة كانت فترة تركيز للدولة وتثبيت لدعائمها، وإن حروب الردة استغرقت مدة طويلة من خلافته، لذلك لم يحدث تغيير جذري في نظام القضاء على عهده، ولم تسجل لنا كتب الحديث والسير شيئا عن قضاة إلا ما روى من أنه لما استخلف قال لعمر ولأبي عبيدة : «إنه لابد لي من أعوان، فقال له عمر : أنا أكفيك القضاء، وقال له أبو عبيدة : أنا أكفيك المال، فاستعمل أبا عبيدة على بيت المال وعمر على القضاء، فمكث عمر سنة لا يتقدم إليه أحد» (78).

وروى عن ابن ماجدة السهمي قال : قاتلت رجلا فقطعت بعض أذنه، فقدم أبو بكر حاجا فرفع شأننا إليه، فقال لعمر : انظر هل بلغ أن يقتص منه ؟ قال : نعم، علي بالحجام... (79)

وروى ابن عبد البر عن ابراهيم النخعي أنه قال : أول من ولى شيئا من أمور المسلمين عمر ابن الخطاب ولاه أبو بكر القضاء فكان أول قاض في الاسلام، وقال اقض بين الناس فأني في شغل، (80)

وذكر الماوردي في «أدب القاضي» أن أبا بكر رضي الله عنه بعث أنس بن مالك (81) إلى البحرين قاضيا (82)

ولعل السبب في كونه لم يستكثر من القضاء، أن عهده كان امتدادا لعهد رسول الله ﷺ، حل الناس فيه من الصحابة أو كبار تابعيهم.

كما لم تقع في عهده فتوح كثيرة، ولم تتسع رقعة الاسلام على ما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ، فلم يضطر إلى تعيين ولاية وقضاة جدد، بالإضافة إلى أن مدة خلافته لم تتجاوز سنتين وبضعة أشهر.

وكان مع اشتغاله بمهام الخلافة وتسيير أمور الدولة، يتولى مهمة القضاء بنفسه، ويفصل في الخصومات التي ترد عليه.

أما أسلوبه في القضاء وطريقته في الحكم فحدث عنها ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب نظر هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة ؟ فإن علمها قضى بها، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين، فقال : أتاني كذا وكذا فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله فلم أجد في ذلك شيئا، فهل تعلمون أن نبي الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء ؟ فرمى قام إليه الرهط فقالوا : نعم، قضى فيه بكذا وكذا. فiaخذ بقضاء رسول الله ﷺ.

قال جعفر بن برقان : وحدثني غير ميمون أن أبا بكر رضي الله عنه كان يقول عند ذلك : «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا ﷺ. وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين علماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به» (83) وهذا كله من باب الاحتياط في الدين، والمحافظة على حقوق المسلمين، ونستفيد من هذا

النص أنه كان لأبي بكر هيئة استشارية من كبار الصحابة وعلمائهم. كما يمكننا أن نذكر لأبي بكر أنه أول من وضع أسس نظام القضاء الجماعي الذي عرفه نظام القضاء الحديث.

### القضاء في عهد عمر رضي الله عنه

يذكر التاريخ لعمر رضي الله عنه في خلافته أوليات منها استقلال القضاء. ونمر سريعاً بأوليائه لنطيل النظر في القضاء.

عهد عمر يعد بحق عهد الفتوح الإسلامية الكبرى : فيه فتحت العراق، والشام، ومصر، واستطاعت كتائب الفتح في بضع سنين أن تقضي على إمبراطوريتين عظيمتين : الفرس والروم.

وأضافت هذه الفتوح إلى الرقعة الإسلامية مساحات شاسعة، كما دخلت في الإسلام أمم كثيرة ذات حضارات ومدنيات قديمة، ونظم مختلفة. وبنى الفاتحون مدناً جديدة تستوعب أكبر عدد ممكن من المجاهدين لحماية الثغور، وحفظ الأمن والنظام في الأقاليم المفتوحة.

وهذا الوضع الجديد تطلب إدخال تغييرات جوهرية على أساليب الحكم ونظم الإدارة، كما تطلب إعادة النظر في الوضع الاجتماعي والاقتصادي للدولة. وهكذا عرف عهد عمر تحولاً هاماً في الميادين : الإدارية، والسياسية، والاقتصادية ولم يتحرج رضي الله عنه من أن يقتبس من الأمم المفتوحة أحسن ما عندها من النظم فيطبعها بالطابع الإسلامي...

فكان أول من دون الدواوين في الإسلام، وكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم الأعطية من الفىء، وفرض لأهل بدر، وفضلهم على غيرهم، وفرض للمسلمين على أقدارهم وتقدمهم في الإسلام.<sup>٨٤</sup>

وهو أول من مسح السواد وأرض الجبل، ووضع الخراج على الأرضين، والجزية على أهل الذمة فيما فتح من البلدان، فوضع على الغني ثمانية وأربعين درهماً، وعلى الوسط أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير إثني عشر درهماً، وقال : لا يعوز رجلاً منهم درهم في شهر.

وهو أول من مصر الأمصار : الكوفة والبصرة والجزيرة والشام ومصر والموصل، وأنزلها العرب، وخط الكوفة والبصرة خططا للقبائل.<sup>(85)</sup>

وهو أول من أخرج اليهود من الحجاز وأجلاهم من جزيرة العرب إلى الشام، وأخرج أهل نجران وأنزلهم الكوفة،<sup>(86)</sup> ليظهر أرض الحجاز من أي دين غير دين الاسلام، وليفسح لهم المجال للعمل في الأرض المفتوحة وعمارة المدن الجديدة. وهو أول من عس في عمله بالمدينة، وحمل الدرة وأدب بها، ولقد قيل بعده : لدرة عمر أهيب من سيفكم.<sup>(87)</sup>

وهو أول من وضع التقويم الاسلامي بالهجرة النبوية من مكة إلى المدينة المنورة. ... وأول من سن قيام شهر رمضان وجمع الناس على ذلك وكتب به إلى البلدان، وذلك في شهر رمضان سنة أربع عشرة، وجعل للناس بالمدينة قارئين، قارئاً يصلي بالرجال، وقارئاً يصلي بالنساء.<sup>(88)</sup>

وهو أول من سمي بأمير المؤمنين، وأول قاض في الاسلام بعد عصر المبعث. ولاه إياه أبو بكر وقال له : اقض بين الناس فأني في شغل.<sup>(89)</sup>

وهو أول من استقضى القضاة في الأمصار.<sup>(90)</sup> ودنك ما يعنيننا بوجه خاص.

ذلك أن الفتوحات العظيمة التي وقعت في عهده دخلت بسببها أumm كثيرة في دين الله، وهذه الأumm التي دخلت في الاسلام وهاجرت إليه عن طوعية واختيار، كان من أهم ما تحتاج إليه القضاة والولاة، فكان من أولى اهتمامات عمر، إرساله القضاة والعمال إلى الأقاليم. وبذلك رسخ النظام القضائي في عهده. وتقرر مبدأ فصل السلطات في التطبيق العملي، وهو أجل ما تعتر به نظم التشريع في العصر الحديث.

وتواجهنا هنا كلمة رويت عن الامام مالك : وهي أن أول من اتخذ قاضيا معاوية بن أبي سفيان، وكان الخلفاء قبل ذلك يباشرون كل شيء من أمور الناس بأنفسهم.<sup>(91)</sup>

وقد استند إليها، كما يأتي في مبحث التوثيق، من أنكروا أن يكون عمر رضي الله عنه كتب رسالة القضاء إلى أبي موسى الأشعري، ولم يكن في عهد عمر رضي الله عنه، ولا في عهد الخلفاء الراشدين، قضاة معينون. بل إن اليعقوبي، تأخر ببدء تولية القضاء إلى العصر العباسي !

وفي مصادرنا المعتمدة، نصوص صريحة أن عمر أول من استقضى، من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وفيها كذلك أسماء القضاة الذين عينهم.

ذكر «ابن قتيبة» في (المعارف) : أن أول قاض قضى بالعراق : سليمان بن ربيعة بالمدائن، وأول قاض قضى بالكوفة أبو قرّة الكندي واسمه كنيته، اختط الناس الكوفة وأبو قرّة قاضيهم، ثم استقضى عمر شريح بن الحارث الكندي بعده، فقضى 75 سنة.

وأول قاض قضى بالبصرة، كعب بن سور الأزدي، استقضاه عمر. (93)

وقال «ابن خلدون» في (المقدمة) : وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتنازع إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها، وكان الخلفاء (كذا) في صدر الاسلام يباشرونه بأنفسهم، ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم، وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحا بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة (94).

ونقل «الكتاني» عن وفيات الأسلاف أن أول من نصب القاضي : رسول الله ﷺ، حين بعث عليا ومعاذا إلى اليمن، وأول من دفعه إلى غيره من الخلفاء عمر، فولى أبا الدرداء بالمدينة، وأبا موسى الأشعري بالكوفة، وشريحا بالبصرة، تخفيفا لنفسه في القيام بأعباء الخلافة والسياسة (95).

★ ★ ★

أ — قضاة عمر رضي الله عنه :

وهذه أسماء قضاة عمر فيما وقفنا عليه من المصادر والمراجع مع ترجمة موجزة لهم :

(1) إياس بن صبيح : أبو مريم الحنفي (96)

استعمله عمر على قضاء البصرة ثم ظهر له ضعفه فعزله، وقال : لأستعملن على القضاء رجلا إذا رآه الفاجر فرقه (97)

(2) المغيرة بن شعبة : (98)

بعد أن عزل عمر رضي الله عنه أبا مريم، كتب إلى المغيرة بن شعبة أن يقضي بين الناس، وقال له : «إن أمير العامة أجدر أن يهاب، وإذا رأيت من الخصم تكديا فأوجع رأسه» (99)



(3) كعب بن سور الأزدي : (100)

استعمله عمر على قضاء البصرة بعد أبي مرزم، فلم يزل قاضيا بها حتى قتل يوم الجمل.

(4) شريح بن الحارث أبو أمية الكندي : (101)

ولاه عمر رضي الله عنه قضاء الكوفة وكتب له بذلك كتابا جاء فيه :  
«إذا أتاك أمر في كتاب الله تعالى فاقض به ولا يلفتك الرجل عنه، فإن لم يكن في كتاب الله وكان في سنة رسول الله ﷺ فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار : إن شئت تجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم (102)

(5) أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس :

ولاه عمر رضي الله عنه القضاء، إلا أنه اختلف في مكان توليته، فقليل : إنه ولي قضاء الكوفة (103) وقيل إنه ولي قضاء البصرة (104) والذي نطمئن إليه بعد مراجعة المصادر التاريخية أن عمر استعمل أبا موسى على الكوفة والبصرة معا.

فقد ذكر الطبري في تاريخه : أن أهل الكوفة لما طلبوا من عمر أن يعزل واليه عليهم «عمار بن ياسر» لعدم خبرته بشؤون الولاية، أشاروا عليه أن يولي أبا موسى الأشعري، فولاه عليهم، ثم إنهم طلبوا منه عزله لأن غلاما له يتجر في بعض أرزاقهم، فعزله عنهم، وصرفه إلى البصرة (105)

(6) عبد الله بن مسعود :

روى البيهقي بسنده إلى أبي وائل، قال : إن عمر رضي الله عنه استعمل عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال. (106) وقال الماوردي : «إن عمر بعث عبد الله ابن مسعود إلى الكوفة قاضيا. (107)

(7) قيس بن أبي العاص السهمي : (108)

ولاه عمر قضاء مضر أول سنة 23 هـ وكتب بولايته إلى عمرو بن العاص، فكان أول قاض استقضي بمصر في الاسلام. (109)  
وقد نظم «محمد بن دانيال الموصل» أرجوزة فيمن ولي قضاء مصر من حين فتحت إلى عهد البدر بن جماعة المتوفى سنة 733 هـ وما جاء فيها :

فإنني ضمنت هذا الشعرا	أنباء كل من تولى مصرا
من سائر القضاة والحكام	مذ ملكتها ملحة الاسلام
من لدن ابن العاص أعنى عمرا	لفتحها إلى هلم جرا
أول من ولى القضا للحكم	فيس فسى عدى بن سهم (110)

ولم يكتف عمر رضي الله عنه بتوليه القضاة في الأقاليم البعيدة، بل أسند القضاء إلى غيره في المدينة المنورة حاضرة الخلافة، ومن أسند إليهم القضاء في المدينة :

(8) يزيد بن سعيد الكندي : (111)

روى الزهري عن سعيد بن المسيب أنه قال : ما اتخذ رسول الله ﷺ قاضيا ولا أبو بكر ولا عمر حتى كان في وسط خلافة عمر فإنه قال ليزيد ابن أخت النمر : اكفني بعض الأمور، يعني صغارها. (112) وفي رواية عند وكيع بسنده إلى الزهري عن السائب بن يزيد عن أبيه أن عمر قال له : اكفني صغار الأمور فكان يقضي في الدرهم ونحوه. (113) وكان محل عمله، فيما نعلم، بالمدينة المنورة.

(9) زيد بن ثابت :

روى ابن سعد في «الطبقات» ووكيع في «أخبار القضاة» عن نافع، أن عمر استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا. (114) وتقدم في ترجمة زيد أن عمر رضي الله عنه كان يستخلفه على المدينة إذا سافر. وبذلك كان ينوب عليه في القضاء وفي غيره.

(10) أبو الدرداء : (115)

تقدم في نص ابن خلدون، ووفيات الأسلاف أن عمر رضي الله عنه ولى أبا الدرداء القضاء في المدينة. وذكر ابن عبد البر في الاستيعاب، وابن حجر في تهذيب التهذيب أن عمر ولاء قضاء دمشق. (116) ويمكن الجمع بين الروايات بأن عمر أسند إليه القضاء معه في المدينة، ثم ولاء بعد ذلك قضاء دمشق، في ولاية معاوية.

وذكر الخصاف : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل بالشام : أن انظرا رجلا من أهل العلم من الصالحين من قبلكم، فاستعملوهم على القضاء، وأوسعوا عليهم الرزق. (117) وزاد ابن قدامة : لأن

أهل كل بلد يحتاجون إلى القاضي ولا يمكنهم المصير إلى بلد الامام، ومن أمكنه ذلك شق عليه فوجب إغناؤهم عنه. (118)

من هذه النصوص يتبين لنا أن «عمر» رضي الله عنه فصل القضاء عن الولاية العامة، وأسند مهمة القضاء إلى أشخاص غير الولاة، وبذلك يكون أول من فصل بين السلطتين وهذا لا ينافي أنه جمع لبعض عماله بين الولاية والقضاء.

وذلك المشهور من تاريخ القضاء في الاسلام، يخالفه قول الامام مالك : إن معاوية ابن أبي سفيان أول من استقضى. وقد نظر فيه فقهاء المالكية، فحملوه على ما يتفق مع المشهور.

نقل حافظ المغرب المحدث الفقيه أبو عمر بن عبد البر في ترجمة «زيد بن الخطاب قول الامام مالك : «أول من استقضى معاوية»، وعقب عليه فقال : «وهذا عندنا محمول على حضرته، لا على من نأى عنهم، وأمروا عليهم من عمالهم غيرهم لأن استقضاء عمر لشریح على الكوفة أشهر عند علمائها من كل شهرة وصحة» (119) وقال الفقيه ابن رشد معلقاً على رواية مالك في «العتبية» : إنكار مالك يدل على أنه أراد أن معاوية أول من استقضى في موضعه الذي كان فيه لاشتغاله بما سوى ذلك من أمور المسلمين، كبعث البعث، وسد الثغور، وفرض العطاء، وقسم الفىء وما أشبه ذلك. وإلا فقد ولى عمر بن الخطاب على قضاء البصرة أبا مريم الحنفي، ثم عزله. وولى كعب بن سور اللقيطي، فلم يزل قاضياً حتى قتل عمر، وولى شرحاً قضاء الكوفة. (120)

وقال المتيطي : وأما قول مالك رحمه الله إنه لم يستقض أبو بكر ولا عمر ولا عثمان قاضياً فإنما يعني في دار الهجرة وموضع الخلافة إذ كانوا هم يتولون ذلك بأنفسهم وأما سائر البلدان والكور فقدّموا لها القضاة، قاله غير واحد من أهل العلم، قالوا : وكذلك فعل النبي ﷺ استقضى علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وغيرهما في المدائن. (121)

وقال القسطنطيني في شرحه لرسالة عمر : وقول مالك : لم يستقض أبو بكر ولا عمر ولا عثمان، يعني بدار الهجرة، وأما سائر البلاد فقد بعثوا لها قضاة (122) ونستأنس بهذا في فهم ما قاله اليعقوبي، من أن أبا جعفر المنصور العباسي أول من ولى القضاة الأمصار من قبله. (123) فلا نستبعد أنه عني أن القضاة لم يبدأ تعيينهم، استقلالاً

في العصر العباسي — الذي يؤرخ له — إلا في عهد أبي جعفر المنصور الذي ولى الخلافة سنة 136 هـ بعد أخيه أبي العباس. وسيأتى مزيد بيان لهذا في مبحث : «عود على بدء».

★ ★ ★

ب — حرمة القضاء وخطره :

وبعد، فلأكتف في هذا المجال بما قدمت من عرض موجز لأسس النظام القضائي في عهد النبي ﷺ وصاحبيه الصديق والفاروق رضي الله عنهما لألتفت بعد ذلك إلى ما للقضاء من حرمة وخطر في الاسلام، فالقاضي بما يحكم بما أنزل الله وبين رسوله عليه الصلاة والسلام، وبما هو مسؤول عن دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم، يحمل من أمانة القضاء الصعبة، ما ندرك معه إشفاق المسلمين الأولين من تبعته الباهظة، وحرصهم، ما استطاعوا على أن يعفوا منها، وقد سمعوا النبي ﷺ يقول :

«من ولي القضاء أو جعل قاضيا بين الناس فقد ذبح بغير سكين» (124)

وقوله عليه الصلاة والسلام : «القضاة ثلاثة : واحد في الجنة، وإثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ف قضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس عن جهل فهو في النار» (125)

وما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : يوتى بالقاضي العدل يوم القيامة فيلقى من شدة الحساب ما يتمنى أنه لم يقض بين اثنين في تمرة (126)

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «ما من حكم يحكم بين الناس إلا يحشر يوم القيامة وملك آخذ بقفاه حتى يقف به على شفير جهنم فيرفع رأسه إلى الله فإن أمره أن يقذفه قذفه في مهوى أربعين خريفا» (127)

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال : ويل لديان من في الأرض من ديان من في السماء يوم يلقونه، إلا من أمر بالعدل، وقضى بالحق، ولم يقض على هوى، ولا على قرابة، ولا على رغب ولا رهب، وجعل كتاب الله مرآة بين عينيه» (128)

ولجسامة المسؤولية وثقل حملها، كان الرسول ﷺ لا يسند الامارة — والقضاء

منها — إلا لمن كان قادرا على القيام بأعبائها، مرجوا لحمل تبعاتها، طلب منه أبو ذر الغفاري رضي الله عنه أن يستعمله، فقال له : يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها (129)

وسأله عمه العباس رضي الله عنه، أن يؤمره على بعض ما ولاه الله، فكان رد الرسول ﷺ، أن قال محذرا إياه من مغبة الامارة : يا عباس، يا عم رسول الله، نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها (130)

ونهى ﷺ أصحابه عن سؤال الامارة والحرص عليها، فقال لعبد الرحمن ابن سمرة : يا عبد الرحمن، لا تسأل الامارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها (131)

وأكد هذا النهي بقوله ﷺ : إنكم ستحرصون على الامارة وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضة، وبشت الفاطمة (132)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من ابتغى القضاء وسأل عليه شفعا وكل إلى نفسه، ومن أكره عليه أنزل الله ملكا يسدده (133) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوروه فله الجنة، ومن غلب جوره عدله فله النار (134)

وقد ظل هذا الاشفاق من تولية القضاء، يأخذ الاتقياء من المسلمين بعد العصر ذل بالامتناع عن القضاء إلا أن يكرهوا عليه، وفي تاريخ القضاء بالاسلام، مواقف شهودة لرجال رضوا أن يحتملوا الأذى والتعذيب والسجن، ولا يحتملوا الابتلاء بالقضاء يسألوا أمام الله عن أرواح المسلمين وأعراضهم وأمواهم، ويصلوا النار التي حذرهم منها نبينا عليه الصلاة والسلام.

وإذا كنا لا نجد أمثلة كثيرة للتحرج من القضاء والتهرب منه في عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، فلأن البيئة كانت على ذكر وبينه من الكتاب والسنة، وكانوا يسيرون في سائر أعمالهم على هدى الرسول ﷺ.

وأما في عصر التابعين وما تلاه، فإن الحياة بدأت تتعقد، والمشاكل أخذت تتعدد وتنوع، كما بدأت الأهواء تسلط على النفوس والضمائر، مما جعل الاتقياء يفرون من القضاء وكأنهم يساقون به إلى جهنم.

دعي «الامام مالك» إلى القضاء فامتنع، وضرب أبو حنيفة نحوًا من مائة سوط مفرقة من عمر بن هبيرة — وإلى العراق لمروان بن محمد — على أن يلي قضاء الكوفة فأبى... (135)، ودعاه أبو جعفر المنصور العباسي إلى قضاء البصرة فقال له : والله الذي لا اله إلا هو، إني لا أصلح للقضاء، والله يا أمير المؤمنين لئن كنت صادقًا فما يسعك أن تستقضي رجلاً لا يصلح للقضاء، ولئن كنت كاذبًا فما يسعك أن تستقضي رجلاً كذاباً....

فلما ألح عليه أبو جعفر، قال له أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين لئن خلعت عني وإلا لبيت مكاني الساعة فما يمكنك أن تحبس ملياً، فخلى عنه بعد ذلك. (136)

واستدعى أبو جعفر المنصور الليث بن سعد ليوليه قضاء مصر فاعتذر... فقال له : دلني على رجل أقلده أمر مصر، فأشار عليه بعثمان بن الحكم الجذامي، فلما بلغه ذلك عاهد الله أن لا يكلم الليث بن سعد. (137)

ودعا هارون الرشيد ثلاثة من العلماء ليوليه القضاء : عبد الله بن إدريس، وحفص بن غياث، ووكيع بن الجراح. فأما ابن إدريس فقال : السلام عليكم، وطرح نفسه كأنه مفلوج، فقال هارون : خذوا بيد الشيخ، لافضل في هذا، وأما وكيع فقال : والله يا أمير المؤمنين ما أبصرت بها منذ سنة، ووضع إصبعه على عينيه — وعني بقسمه إصبعه، اتقاء الحنث باليمين — فأعفاه هارون، وأما حفص فقال : لولا غلبة الدين والعيال ما وليت. (138)

هذا الاشفاق من تولية القضاء لم يكن من أئمة العصور الإسلامية الأولى فحسب، بل أشفق منه الأتقياء، مشاركة ومغاربة، في عصور متأخرة نسبياً، ذكرت لنا كتب تاريخ القضاة، وكتب التراجم نماذج كثيرة منهم. (139)

وقد تشدد كثير من العلماء في التحذير من ولاية القضاء حتى تقرر في ذهن كثير من الفقهاء والصلحاء أن من ولي القضاء فقد سهل عليه أمر دينه وألقى بنفسه إلى التهلكة. وهذه مبالغة قد تقضي إلى تعطيل هذا التكليف الجليل، كما أنها مظنة أن توهم العامة، أن قبول ولاية القضاء جرأة على ما حذر منه النبي عليه الصلاة والسلام.

وفوتهم أن التحذير فيه، إنما هو من باب النصيحة والاحتياط في الدين، فإن النفوس مجبولة على حب الدنيا والرياسة، والميل إلى الأقارب وذوي الجاه، ومن يعاملها

بالجميل، وذلك من أسباب الوقوع في الخطأ. وإلا فمنصب القضاء من أشرف المناصب وأجلها قدراً، وأرفعها مكانة وأكثرها حرمة، ومن ثم جعله الرسول ﷺ من النعم التي يباح التحاسد عليها فقال : « لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها » (140).

وأما ما ورد من الوعيد الشديد في ذلك فإنما هو في قضاة الجور من الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، وفي الجهال الذين يستبيحون، أو يباح لهم، هذا المنصب بغير علم. وخوفاً من أن يتجرأ على منصب القضاء من ليس من أهله، ويسند إلى من لا يستحقه، وضع الأئمة شروطاً لأبد من توفرها فيمن يرشح له.

روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : ينبغي أن يكون في القاضي خصال ثلاث : لا يصانع، ولا يضارع ولا يتبع المطامع (141).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : لا ينبغي للقاضي إلا أن يكون عالماً فهما صارما (141).

وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قال : لا ينبغي للرجل أن يكون قاضياً حتى يكون فيه خمس خصال : عفيف حلیم، عالم بما كان قبله، يستشير ذوي الأبواب، لا يباي بملامة الناس (142).

وقد استوفى العلماء في كتب الفقه والأحكام الشروط التي يصح بها تقليد القاضي وتنفيذ حكمه حتى لا يتناول على هذا المنصب الجليل من ليسوا من ذوي الأهلية والاختصاص.

## الهوامش

- (1) النساء : 105
- (2) المائدة : 48
- (3) المائدة : 49
- (4) النساء : 65
- (5) البقرة : 215 الآية : 219.
- (6) البقرة : 219
- (7) البقرة : 220
- (8) البقرة : 222
- (9) الأنفال : 1
- (10) البقرة : 217
- (11) البقرة : 189
- (12) الاسراء : 85
- (13) الأعراف : 187، ومعها آية النزاعات : 42
- (14) النساء : 127
- (15) النساء : 176
- (16) المجادلة : (1-4)
- (17) النساء : 59
- (18) الأنفال : 67
- (19) التوبة : 80
- (20) التوبة : 84
- (21) التوبة : 43
- (22) التوبة : 117 — 118، والثلاثة الذين خلفوا هم : كعب بن مالك الانصاري، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية. انظر خبرهم بتفصيل في سيرة ابن هشام : 175/4، وحديثهم مخرج في البخاري ومسلم وأحمد، من طريق الزهري.
- (23) رواه أبو داود من حديث أم سلمة رضي الله عنها.
- (24) رواه مالك في الموطأ واللفظ له، والبخاري ومسلم في صحيحهما.
- (25) رواه أبو داود من حديث ابن شهاب
- (26) رواه أحمد في مسند عمر رضي الله عنه. وانظر النهاية لابن الاثير (مادة : هش)
- (27) رواه أحمد في مسند ابن عباس. ورواه البخاري في «باب من مات وعليه صوم» من «كتاب الصوم» بهذا اللفظ، وفي رواية أخرى له عن ابن عباس أن الذي سأله امرأة. ورواه مسلم في «باب قضاء الصيام عن الميت» من «كتاب الصيام».
- (28) روى النسائي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رجل : يا رسول الله، ان أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه ؟ قال : رأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه ؟ قال : نعم، قال : فدين الله أحق أن يقضى.
- (29) موسوعة الفقه الاسلامي : 9/3
- (30) الأحكام في أصول الأحكام للأمدى : 222/4
- (31) المستصفى للغزالي : 104/2
- (32) المحلى على السبكي : 386/2.



- (33) الإمام ناصر الدين عبد الرحمن الأنصاري المعروف بابن الحنبلي المتوفى سنة 634 هـ . له كتاب (أقضية النبي المصطفى محمد ﷺ) قام بتحقيقه وتقديمه : أحمد حسن جابر، وعلى أحمد الخطيب من مجمع البحوث الإسلامية.
- (34) ترجم له ابن بشكوال في الصلة : 506، وابن الإبار في معجم أصحاب أبي علي الصدفي : 28، القاضي عياض في ابن فرحون في الديباج : 275، وأشار الكتاني في التراتيب الإدارية إلى أن كتاب أقضية الرسول لابن الطلاع كتاب عظيم الشأن، نادر الوجود، انظر 251/2. وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة 1346 هـ ثم نشرت منه طبعة جديدة في قطر.
- (35) انظر أقضية الرسول لابن الطلاع : 126.
- (36) معقل بن يسار بن عبد الله المزني، أبو عبد الله، وقيل : أبو يسار وقيل : أبو علي. أسلم قبل الحديبية وشهد بيعة الرضوان، ثم نزل البصرة وبني بها داراً، وإليه ينسب نهر معقل الذي بالبصرة. وحديثه في الصحيحين والسنن الأربعة. توفي في آخر خلافة معاوية، وقيل في أيام يزيد بن معاوية. (الاستيعاب : 409/3، الإصابة : 447/3، الخلاصة : 383)
- (37) أخبار القضاة لوكيع : 36/1.
- (38) عقبة بن عامر الجهني الصحابي رضي الله عنه، من قادة الفتح. روى عن النبي ﷺ كثيراً، وروى عنه جماعة من الصحابة والتابعين، وكان قارئاً عالماً بالفرائض والفقه. توفي في خلافة معاوية. (الإصابة : 489/2، الخلاصة : 269)
- (39) رواه الإمام أحمد في مسنده، وانظر «أخبار القضاة» لوكيع : 105/1.
- (40) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف، أبو عبد الله القرشي الهاشمي، من السابقين إلى الإسلام، أسلم في دار الأرقم، وهاجر إلى الحبشة المحرة الأولى ثم رجع إلى مكة فبعثه الرسول ﷺ مع من أسلم من أهل المدينة في العقبة الثانية ليفقههم في الدين ويقرئهم القرآن. وشهد مع النبي ﷺ بدرًا، وأحدًا، وفيها استشهد رضي الله عنه. (الاستيعاب : 468/3، الإصابة : 421/4).
- (41) رواه البخاري وأحمد، وانظر أخبار القضاة لوكيع : 100/1، ولسان الميزان 388/2.
- (42) أخبار القضاة لوكيع : 100/1
- (43) الروض الباسم : 148/1.
- (44) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي الصحابي الجليل، أحد السبعين الذين شهدوا العقبة الكبرى من الأنصار، وشهد بدرًا والمشاهد كلها، وبعثه الرسول ﷺ قاضيًا إلى اليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام ويقضي بينهم، وقال فيه ﷺ : أعلم أمتي بالحلل والحرام معاذ بن جبل. توفي في طاعون عمراس سنة 18 هـ. انظر ترجمته في الاستيعاب : 355/3، والإصابة : 426/3، وتذكرة الحفاظ : 19/1.
- (45) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو الحسن القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله ﷺ حضر المشاهد كلها إلا غزوة تبوك. وزوجه النبي ﷺ ابنته فاطمة رضي الله عنها، ولما أخی النبي ﷺ بين أصحابه قال له : أنت أخي. ولى الخلافة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وقتل ليلة السابعة عشر من شهر رمضان سنة 40 هـ على يد عبد الرحمن بن ملجم. ومدة خلافته أربع سنين وستة أشهر ونصف. ترجمته في الاستيعاب : 26/3، الإصابة : 507/2، تذكرة الحفاظ : 101، تاريخ بغداد : 133/1.
- (46) رواه أبو داود في «باب كيف القضاء» واللفظ له، والترمذي في أبواب الأحكام، وابن ماجه في الأحكام، والبيهقي، والحاكم في المستدرک، في كتاب الفضائل، وقال : حديث صحيح الأئساد، ولم يخرجاه، ورواه ابن سيد الناس من طريق الطبري في ترجمة الإمام علي بنع المدح (ص 74 من مخطوط التيمورية) وانظر أخبار القضاة لوكيع : 84/1.

(47) عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية بن عبد شمس أبو عبد الرحمن، وأبو محمد القرشي الأموي، من مسلمة الفتح، واستعمله النبي ﷺ على مكة عام الفتح، عند خروجه إلى حنين، وحج بالناس تلك السنة — ثمان للهجرة — وأقره أبو بكر رضي الله عنه على مكة إلى أن توفي يوم وفاة أبي بكر. وقيل توفي بعد ذلك في خلافة عمر. وكان في ولايته شديدا على المريب لنا على المسلمين.  
ترجمته في الاستيعاب : 153/3، والأصابة : 451/2.

(48) أدب القاضي للماوردي : 131/1.  
(49) دحية بن خليفة الكلبي، من كبار الصحابة : أسلم قديما ولم يشهد بدرا، وشهد أحدا وما بعدها من المشاهد، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة، روى أن جبريل عليه السلام يأتي النبي ﷺ في صورة دحية. وبهذه النبي ﷺ بكتاب إلى قيصر سنة ست من الهجرة، وبقي رضي الله عنه إلى خلافة معاوية.  
الاستيعاب : 472/1، الأصابة : 473/1.

(50) أدب القاضي للماوردي : 132/1.

(51) رواه الترمذي في جامعه.

(52) عارضة الأحوذى : 65/6.

(53) عبد الله بن مسعود بن غافل، أبو عبد الرحمن الهذلي، من السابقين الأولين إلى الاسلام، وهاجر المجرتين، وشهد بدرا والمشاهد كلها، ولزم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه وسواكه، وأقرب الناس هديا وممنا إلى رسول الله ﷺ، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة. وكان أعلم الصحابة بكتاب الله عز وجل. ومن أكثرهم رواية عن رسول الله ﷺ، وكان يتحرى في الأداء ويتشدد في الرواية، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيا، وبهذه عمر رضي الله عنه إلى الكوفة مع عمار بن ياسر معلما ووزيرا.  
توفي بالمدينة سنة 32 هـ على القول الراجح.

الاستيعاب : 316/2، الأصابة : 368/2، تذكرة الحفاظ : 13/1، تاريخ بغداد : 147/1.

(54) أبي بن كعب بن قيس، أبو المنذر وأبو الطفيل الأنصاري الخزرجي. من أصحاب العقبة الثانية، ثم شهد بدرا والمشاهد كلها، وهو أول من كتب للنبي ﷺ، وكان أحد فقهاء الصحابة وأقرأهم لكتاب الله عز وجل.  
روى عنه جمع من كبار الصحابة، وأخرج أحاديثه الأئمة في صحاحهم.  
توفي في خلافة عمر على ما قاله ابن عبد البر، وقال ابن حجر : توفي في خلافة عثمان سنة 30 هـ.  
الاستيعاب : 47/1، الأصابة : 19/1، تذكرة الحفاظ : 16/1.

(55) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي.

استصغر يوم بدر، وشهد أحدا، وقيل : أول مشاهدته الخندق وكانت معه راية الأنصار يوم تبوك.  
كتب الوحي لرسول الله ﷺ، وكان من جلة علماء الصحابة وفقهائهم. روى عنه جماعة من الصحابة والتابعين، وجمع القرآن بأمر من أبي بكر رضي الله عنه. وكان عمر وعثمان رضي الله عنهما يستخلفانه على المدينة إذا خرجا للحج.

واختلف في سنة وفاته، والأكثر على أنه توفي سنة 45 هـ.

الاستيعاب : 551/1، الأصابة : 561/1، تذكرة الحفاظ : 30/1.

(56) مصنف عبد الرزاق : 327، وانظر أخبار القضاة لوكيع : 105/1.

وناقى ترجمة أبي موسى الأشعري مع عمر رضي الله عنهما.

(57) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والدارمي، والبيهقي، واللفظ لأبي داود، وذكر ابن حزم في كتابه : «ابطال القياس : 14، عدة طرق لهذا الحديث، كما ذكر له طريقا آخر في كتابه : «الاحكام» : 111/7، وأفاض في إبطاله والرد على روايته. وبأني بيان ذلك في مبحث «عود على بدء».

- (58) ابن حبيب : المحبر : 164.
- (59) رواه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.
- (60) رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، وفي رواية أخرى له : الناس تبع لقريش في الخير والشر..
- (61) رواه مسلم في صحيحه، من حديث وثالة بن الأسقع، ورواه ابن سيد الناس من طريق مسلم (عيون الأثر : 23/1)
- (62) من الآية 13 سورة الحجرات.
- (63) رواه مسلم في صحيحه، وهو جزء من خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع، ولفظه : «بأيها الناس : إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى»
- (64) الحشر 9.
- (65) سيرة ابن هشام : 142/4، وطبقات ابن سعد : 154/2.
- (66) قال الشيخ محمد الخضري في (السر في تخصيص قريش بالخلافة) :
- «وإنما خص رسول الله ﷺ قريشا بخلافته اعتبارا للعصية التي تكون بها الحماية ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب النصب فتسكن إليه الملة وأهلها.
- ولا شك أن قريشا كان لهم العز والشرف على سائر مضر، يعترف لهم بذلك سائر العرب.
- فلا يخفى من أحد اختلاف عليهم ولافرقة، لأنهم كقبيلون حيثذ بدفعها ومنع الناس منها.
- «قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه، بعد كلام لا يخرج عما ذكرناه : (فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنارع مما كان فيه من العصية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بحيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فردناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهو وجود العصية، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى بعصية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما في القرشية إله الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصية العرب كانت واقية بها فغلبوا سائر الأمم وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصية الغالبة. وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا لأنه سبحانه وتعالى إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه»
- إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء : 9،
- وانظر مقدمة ابن خلدون : 196.
- (67) سعد بن عباد الانصاري سيد الخزرج، يكنى أبا ثابت وأبا قيس، شهد العقبة وكان أحد النقباء، واختلف في شهوده بدرًا...
- وكانت له راية الأنصار في أكثر المواطن، واشتهر بالجد والكرم، ودعا له الرسول ﷺ وآله بخير، روى عنه بنوه : قيس وسعيد، واسحاق، وحفيده شراحيل ابن سعيد، كما روى عنه ابن عباس، وأبو امامة بن سهل.
- توفي بخوران سنة 15 هـ وقيل سنة 16 هـ.
- (الاستيعاب : 35/2، الأصابة : 30/2)
- (68) أبو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح القرشي الفهري، اشتهر بكنيته. من السابقين الأولين، واحد للعشرة المبشرين بالجنة، هاجر الهجرتين وشهد بدرًا والمشاهد كلها، قال فيه النبي ﷺ : لكل أمة أمين، وأمين أمتي أبو عبيدة بن الجراح. رشحه أبو بكر رضي الله عنه يوم السقيفة مع عمر للخلافة، ولما ولي عمر عزل خالد بن الوليد من قيادة جيش الشام وولي مكانه أبا عبيدة، ففتح الله على يديه اليرموك والحاجية. توفي في طاعون عمواس سنة 18 هـ.
- الاستيعاب : 2/3، الأصابة : 254/2، تهذيب التهذيب : 73/5.
- (69) صحيح البخاري. وانظره بتفصيل في سيرة ابن هشام : 306/4 — 311، وتاريخ الطبري : 203/3 — 218.
- (70) طبقات ابن سعد : 182/3.

- (71) أخرجه الستة.
- (72) خزيمة بن ثابت الأنصاري الأوسي، من السابقين الأولين للإسلام، شهد بدرًا وما بعدها، وقيل أول مشاهده أحد، وكانت راية خطمة معه يوم الفتح، وجعل الرسول ﷺ شهادته رجلين لأنه شهد للنبي ﷺ تصديقاً له. استشهد بصفين سنة 37 هـ.
- الاستيعاب : 417/1، الإصابة : 425/1.
- (73) أخرجه البخاري والترمذي.
- (74) طبقات ابن سعد : 199/3، تاريخ الطبري : 428/3 مع اختلاف في الرواية.
- (75) من الآية 227 الشعراء
- (76) طبقات ابن سعد : 200/3
- (77) طبقات ابن سعد : 200/3
- (78) سنن البيهقي، وانظر أخبار القضاة لوكيع : 104/1، وتاريخ الطبري : 426/3.
- (79) رواه أبو داود وتمام الحديث : فلما ذكر الحجام قال أبو بكر : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إني وهيت لخالتي غلاماً أرجو أن يبارك لها فيه، وإني نهيته أن تجعله حجاماً، أو قصاباً أو صانعاً. وانظر أخبار القضاة لوكيع : 102/1.
- (80) الاستيعاب : 465/2.
- (81) أنس بن مالك بن النضر أبو حمزة الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ﷺ وسلم، وأحد المكلمين من الرواية عنه، حضر بدرًا مع رسول الله ﷺ وهو غلام يخدمه. وطلبت أمه من النبي ﷺ أن يدعو له فقال : اللهم أكثر ماله وولده وأدخله الجنة، قال أنس : قد رأيت اثنتين وأنا أرجو الثالثة. ولما استخلف أبو بكر بعث أنساً إلى البحرين. اختلف في تاريخ وفاته على أقوال، والأكثر أنه توفي سنة 93 هـ وهو آخر الصحابة موتاً بالبصرة. له ترجمة في اسد الغابة : 151/1، والاستيعاب : 71/1، والإصابة : 71/1، وتذكرة الحفاظ : 41/1، والخلاصة : 41.
- (82) انظر أدب القاضي للماوردي : 133/1.
- (83) رواه البيهقي في كتاب «أدب القاضي» من السنن.
- (84) طبقات ابن سعد : 282/3، وانظر سبب وضع الدواوين وكيفيتها في طبقات ابن سعد : 295/3، تاريخ الطبري : 209/4.
- (85) طبقات ابن سعد : 282/3.
- (86) طبقات ابن سعد : 283/3.
- (87) طبقات ابن سعد : 282/3.
- (88) طبقات ابن سعد : 281/3، تاريخ الطبري : 209/4.
- (89) طبقات ابن سعد : 281/3، تاريخ الطبري : 209/4.
- (90) الاستيعاب : 465/2.
- (91) طبقات ابن سعد : 282/3.
- (92) انظر أخبار القضاة لوكيع : 111/1، والاستيعاب لابن عبد البر : 544/1.
- (93) المعارف لابن قتيبة : 558.
- (94) المقدمة : 220.
- (95) التراتيب الإدارية : 259/1.

(96) إياس بن صبيح بن محرش الحنفي، أبو مريم. كان من أصحاب مسيلة ثم تاب وحسن إسلامه، ولّى قضاء البصرة في زمن عمر رضي الله عنه، ثم عزله بعد ذلك لما استبان له ضعفه، ويقال إنه قاتل زيد بن الخطاب أخى عمر يوم البصرة، وكان يقول فيما بعد : إن الله أكرم زيدا بيدي، ولم يهني يده، وقيل إن الذي قتل زيدا سلمه بن صبيح، عم أبي مريم. قال ابن عبد البر في ترجمة زيد بن الخطاب : النفس أميل إلى هذا لأن أبا مريم لو كان قاتل زيدا ما استقصاه عمر والله أعلم....  
الاستيعاب : 1/269 — 274، المعارف لابن قتيبة : 180.

(97) أخبار القضاة لوكيع : (1/270 و 274). ويروي في سبب عزله أنه تخاصم إليه رجلان في دينار ادعاه أحدهما على الآخر، فأصلح بينهما وغرم الدينار، فكتب إليه عمر : «إنني لم أوجهك لتحكم بين الناس بمالك، وإنما وجهتك لتحكم بينهم بالحق»، وعزله.

(98) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي. أسلم عام الخندق وقدم مهاجرا، وقيل إن أول مشاهدته الحديبية، وشهد بيعة الرضوان. وكان من دهاة العرب، وشهد البجامة، وفتوح الشام والعراق. ولده عمر البصرة، ثم عزله لما شهد عليه أبو بكر، ومن معه، ثم ولده الكوفة، فلم يزل عليها إلى أن قتل عمر فأقره عثمان ثم عزله. وعندما استقر الأمر لمعاوية ولده الكوفة مرة أخرى، وبقي واليا عليها إلى أن توفي بها سنة 50 هـ على قول الأكثر.  
الاستيعاب : 3/389، الإصابة : 3/457، تاريخ بغداد : 1/191، الخلاصة : 385.

(99) أخبار القضاة لوكيع : 1/274.  
(100) كعب بن سور بن بكر بن عبد الله بن ثعلبة الأزدي. أسلم في عهد النبي ﷺ ولم يره، فهو معدود في كبار التابعين، بعثه عمر رضي الله عنه إلى البصرة قاضيا، لخير مشهور جرى له معه في امرأة شك زوجها إلى عمر فقالت :  
إن زوجي يقوم الليل ويصوم النهار، وأنا أكره أن أشكو إليك، فهو يعمل بطاعة الله، فكان عمر لم يفهم عنها، وكعب بن سور جالس معه، فأخبره أنها تشكو أنها ليس لها من زوجها نصيب، فأمره عمر بن الخطاب أن يقضي بينهما، فقضى للمرأة يوم من أربعة أيام، وليلة من أربع ليال، فسأله عمر عن ذلك فقال :  
«إن الله أحل له أربع نسوة لا زيادة، فلها الليلة من أربع ليال» فأعجب ذلك عمر فاستقصاه. وبقي قاضيا على البصرة إلى أن قتل يوم الجمل سنة 30 هـ.

الاستيعاب : 3/303، الإصابة : 3/314، وانظر سنن البيهقي : 87/10، وأخبار القضاة لوكيع : 1/274 — 277. وفيه تفصيل خبر ولادته، مع ذكر القصة التي كانت سببا في توليته القضاء، نثرا وشعرا.

(101) شريح بن الحارث الكندي أبو أمية القاضي : مخضرم، مختلف في صحبته : قيل إنه أسلم في زمن النبي ﷺ ولم يره ولم يسمع منه، على المشهور. ولذلك عد في كبار التابعين وقيل إن له صحبة.

استقصاه عمر على الكوفة وأقره عليها عثمان، ثم علي رضي الله عنهم. وبقي قاضيا إلى زمن الحجاج فاستغفاه. وكان أعلم الناس بالقضاء، ذا فطنة وذكاء ومعرفة ورصانة، كما كان شاعرا محسنا.

توفي سنة 78 هـ في قول الأكثر، وعمره 120 سنة.

الاستيعاب : 2/148، الإصابة : 2/146، أخبار القضاة لوكيع : 2/189، المعارف لابن قتيبة : 433، تذكرة الحفاظ : 1/59، طبقات الحفاظ : 20،

الخلاصة : 140. وانظر سنن البيهقي : 87/10، وأدب القاضي للماوردي : 2/295 فقد ذكر أن عمر استقصى شريحا وجعل له في كل شهر مائة درهم رزقا.

- (102) -رواه البيهقي في سننه : 110/10، ويأتي الكلام عليه بتفصيل في مبحث «عود على بدء».
- (103) ومن ذهب إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته : 220.
- (104) وقد اعتمد ذلك الدكتور حسن ابراهيم حسن في كتابه : تاريخ الاسلام السياسي : 526/1، استنادا إلى ما ذكره الطبري في تاريخه : 264/4، من أن عثمان رضي الله عنه لما ولي، أقر أبا موسى الأشعري على البصرة ثلاث سنين. وانظر أدب القاضي للماوردي : 134/1.
- (105) تاريخ الطبري : 164/4
- (106) سنن البيهقي : 87/10
- (107) أدب القاض للماوردي : 134/1
- (108) قيس بن أبي العاص بن قيس بن عدى القرشي السهمي... ذكره ابن سعد في الصحابة مسلمة الفتح، وشهد حينئذ. ولأه عمر القضاء على مصر، وكتب بذلك إلى عمرو بن العاص رضي الله عنه، فهو أول قاض قضى في الاسلام بمصر، قضى بها يسيرا ثم مات في ربيع الأول سنة 23 هـ. الإصابة : 254/3.
- (109) انظر تفاصيل تولية قيس بن أبي العاص قضاء مصر من قبل عمر بن الخطاب في : كتاب الولاة وكتاب القضاة لأبي عمر محمد بن يوسف الكندي المصري : 300، وحسن المحاضرة : 865/2.
- (110) أنظر الأرجوزة في حسن المحاضرة للسيوطي : 346/2
- (111) يزيد بن سعيد بن ثمامة بن الأسود الكندي المعروف بابن أخت النمر، حليف بني عبد شمس، ويقال حليف أبي سفيان بن حرب أسلم يوم فتح مكة، وسكن المدينة، ولأه عمر رضي الله عنه النظر في بعض القضايا، وقال ابن سعد : استعمله على السوق. روى عن النبي ﷺ، وعنه ابنه السائب.
- الاستيعاب : 652/3، الإصابة : 656/3، الخلاصة : 431، لسان الميزان : 331/11.
- (112) الإصابة : 656/3، أخبار القضاة : 105/1، تهذيب التهذيب : 331/11.
- (113) أخبار القضاة : 106/1.
- (114) أخبار القضاة : 108/1، طقات ابن سعد : 359/2. وانظر أدب القاضي للخصاف بشرح الشهيد : 11/2، وأدب القاضي للماوردي : 296/2.
- (115) أبو الدرداء عوف بن عامر، وقيل ابن قيس بن زيد، وقيل ابن ثعلبة بن عامر الأنصاري الخزرجي. وهو مشهور بكنيته. شهد أحدا وما بعدها من المشاهد، وقيل إنه لم يشهد أحدا لأنه تأخر إسلامه، وشهد الخندق وما بعدها. وكان أحد الحكماء وعلماء الصحابة.
- ولأه معاوية قضاء دمشق حين كان أميرا على الشام في عهد عمر، وقيل إن الذي ولأه قضاء دمشق عمر رضي الله عنه، وقيل بل ولأه عثمان والأمير معاوية. اختلف في تاريخ وفاته. قال ابن عبد البر : والأكثر والأشهر والأصح أنه توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه.
- الاستيعاب : 15 / 3 و 59/4، الإصابة : 45/3، تذكرة الحفاظ : 24/1، تهذيب التهذيب : 175/8، الخلاصة : 299.
- (116) الاستيعاب : 15/3، تهذيب التهذيب : 175/8
- (117) أدب القاضي للخصاف، بشرح الصدر الشهيد : 9/2.
- (118) المغني لابن قدامة : 378/11.
- (119) الاستيعاب : 544/1.
- (120) البيان والتحصيل : 316/17 — 317 خ. وانظر التراتيب الادارية : 260/1.

- 121 : النهاية وإتمام للمتبطي : 341/4 خ.
- 122 : الافتتاح من الملك الوهاب : 63 خ.
- 123 : تاريخ يعقوبي : 389/2.
- 124 : رواه أبو داود والترمذي واللفظ له، وابن ماجه والنسائي والدارقطني والبيهقي في سننه.  
قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روى أيضا من غير هذا الوجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ.
- 125 : رواه أبو داود واللفظ له، والترمذي والنسائي، وابن ماجه. وقال أبو داود : هذا أصح شيء في حديث ابن بريدة.
- 126 : رواه البيهقي في سننه.
- 127 : رواه أحمد، وابن ماجه، والبيهقي واللفظ له.
- 128 : سنن البيهقي.
- 129 : متفق عليه.
- 130 : رواه البيهقي في السنن.
- 131 : متفق عليه.
- 132 : رواه البخاري في صحيحه.
- 133 : رواه أبو داود والترمذي.
- 134 : رواه أبو داود في سننه.
- 135 : أخبار القضاة لوكيع : 26/1
- 136 : سنن البيهقي.
- 137 : سنن البيهقي.
- 138 : أخبار القضاة لوكيع : 27/1
- 139 : انظر مثلا : كتاب قضاة قرطبة للخضني، والمرفقة العليا للنباهي، ففيهما كثير من الأمثلة.
- 140 : متفق عليه.
- 141 : أخبار القضاة لوكيع : 70/1، 79
- 142 : سنن البيهقي. وانظر معه أخبار القضاة : 77/1



# أدب الرحلات

للأستاذ اسماعيل الخطيب

اعتنى المغاربة اعتناء ملحوظا بأدب الرحلات، فدونوا رحلاتهم وحرصوا أثناء التدوين على إبراز الجانب الذي يميل إليه الرحال وغالبا ما كانت الرحلات تنقسم إلى جانبين أساسيين : الجانب الجغرافي والجانب الأدبي، فعلى رأس الجانب الأول نجد الشريف الإدريسي الذي اهتم فقط بالناحية الجغرافية التي كانت تخصصه. وأما الجانب الثاني فيمثله : ابن رشيد والتجيبى، فقد اهتما بالناحية الأدبية والعلمية وأغفلا الناحية الأولى.

ويرى الدارسون أن المغاربة تفوقوا على الأندلسيين في فن الرحلات، وحازوا قصب السبق في هذا الباب، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ما جبل عليه المغاربة من حرص على التلقي فقد كان أهل الأندلس معتزين برأيهم العلمي، وربما رأوا أن الحاجة غير ماسة إلى الرحلة في طلب العلم فقل عدد الرحالين منهم إلى المشرق بالنسبة للرحالين من المغرب.

بينما ظل المغاربة إلى عهد قريب يعملون على ربط الصلة مع المشرق ويعتبرون الرحلة لطلب العلم أو للحج أو لهما معا أمرا أساسيا وشرطا فيمن يزيد التبحر في شتى العلوم.

يضاف إلى ذلك يسر الرحلة بين المغرب والمشرق (1) فمنذ القرون الأولى للفتح الاسلامي ارتبط المغرب بالمشرق بطريقة برية وبحرية سهلتا أمر السفر فقد كانت الربط والزوايا ومراكز الاستضافة على طول الطريق الرابطة بين سبتة والاسكندرية وكانت السفن تنتقل من ميناء سبتة إلى ميناء الاسكندرية في مدة لا تزيد في الغالب عن شهر (2)، ولا ننسى هنا التقدم الملحوظ في بناء السفن في العهد الموحدى، مما كان له الأثر الكبير في إنعاش الحركة بين شرق الوطن الاسلامي وغربه.



لقد كان أهل الغرب الاسلامي تواقين دوماً إلى زيارة المشرق والأماكن المقدسة، ومع اهتمامهم بالرحلة فقد أهتموا أيضاً بتدوين مشاهداتهم وتعليقاتهم، وما استفادوه. وخلال العصر المريني دونت رحلات أهمها أربعة : اثنتان لسبتيان هما رحلة ابن رشيد، ورحلة التجيبي، بالإضافة إلى رحلة ابن بطوطة، ورحلة العبدري.

ويرى بعض باحثينا « أن الاهتمام بتدوين الرحلات من أبرز مميزات الأدب المغربي على الإطلاق حتى أننا يمكن أن نقول أن أهم ما شارك به المغرب في بناء صرح الثقافة العربية العامة هو مع الأبحاث الفقهية فن الرحلة » (3).

وقد كان من عطاء القرن السابع بسببة ظهور علمين من أعلام الرحلة العلمية : ابن رشيد، والتجيبي، ومن حسن حفظنا أن يد البلي لم تعبت بكل أجزاء الرحلتين.

#### رحلة ابن رشيد :

عرف الناس رحلة ابن رشيد التي أسماها « ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى مكة وطيبة » وكانت نسخها متوفرة عند علماء المغرب والمشرق، فابن حجر يقول : « وصف الرحلة المشرقية في ست مجلدات، وفيه من الفوائد شيء كثير وقفت عليه وانتخبت منه » (4). أما المقرئ فيقول : « وهي أربعة أسفار وقفت عليها بتلمسان » (5). والسيوطي يقول « وهي ست مجلدات، قلت : وقفت عليها بمكة وعلقت منها فوائد، واستفدت منها الحديث المسلسل بالنحاة » (6)، ويذكر التقي الفاسي في العقد الثمين في غير ما موضع قراءته للرحلة (7). وينقل ابن الخطيب عن ابن شبرين أنه وقف على مسودتها وأنها ديوان كبير (8).

وذكر ابن الخطيب أنه وقف على مختصرها بسببة (9) ونقل منها (10) ويتحدث صاحب الرحلة العياشية عما عثر عليه في مكة من كتب غريبة، فيذكر منها رحلة ابن رشيد، وأنه رأى منها عدة أجزاء أو أسفار كانت في وقف المغاربة برباط الموفق وعلى النسخة خط المصنف في أماكن، وخط تلميذه الامام عبد المهيم الحضرمي، وكانت النسخة ملكاً له (11).

كما يذكر أنه قرأ في آخر النسخة أن المؤلف استخرجها من مسوداته بعد عشرين سنة من رجوعه، بسؤال عبد المهيم الحضرمي (12).

وهكذا كانت نسخ الرحلة موجودة على أقل تقدير بالمغرب والأندلس<sup>(13)</sup> والمغرب الأوسط ومصر والحرم، بينما نجد اليوم أن النسخة الوحيدة هي نسخة مكتبة «الاسكوريال» وتقع في خمسة أجزاء بخط واحد هو خط المؤلف سوى جزء واحد.

وقراءة الأجزاء الأربعة تحتاج إلى صبر ومعاناة، خاصة وأن بعض الأجزاء تنقصها بعض الورقات الى جانب السطور المقحمة والتصحيح والزيادات، وعدم الترتيب في ذكر بعض الحوادث .

ويتبدىء الكلام في الجزء الأول الموجود بالحديث عن وجوده بتونس مقدمه عليها من المغرب، ويقع في ست وستين ورقة، بالاسكوريال (1736).

فالظاهر أن هذا هو الجزء الثاني، وبينما يعتبر مفقودا — لحد الآن — الجزء الأول الذي يتحدث فيه عن خروجه من سبتة، ومروره بالأندلس في الطريق إلى تونس، وكذلك الجزء الرابع.

أما الجزء الثالث، وهو مكتوب بخط جميل واضح فيقع في 124 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1739) ويتبدىء بذكر من لقيه من العلماء بغير الاسكندرية.

أما الجزء الخامس فيقع في 85 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1680) وقد جاء في أوله : « ذكر توجهنا من دمشق حماها الله تعالى إلى مدينة النبي ﷺ ويشتمل الجزء على الحديث عن الحرمين ومصر عند الرجوع.

أما الجزء السادس فيقع في 117 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1737) وفيه يتحدث عن تونس عند العودة.

أما الجزء السابع فيقع في 67 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1735) فيتابع فيه الحديث عن تونس والعودة إلى البلد.

وعلى النسخة خطوط العلماء الذين تملكوها أو قرؤوها وهم :

- 1 — أبو العباس أحمد الونشريسي
- 2 — أبو العباس أحمد المنجور
- 3 — عبد المهيمن الحضرمي، عليها خطة بسماعه من المؤلف
- 4 — أبو عبد الله بن يوسف الخيلاسي
- 5 — أبو عبد الله بن هارون.

ويرجح أن هذه النسخة كانت ضمن مكتبة زيدان السعدي، التي اغتصبت من على ظهر المركب الفرنسي، وسيقت إلى إسبانيا.

وابن رشيد لم يكن يقصد أن يكتب رحلته، وإنما كان يكتب مايعن له في شبه مذكرات في ورقات مختلفة وعلى ظهور الكتب فلما عاد إلى سبتة اهتم تلميذه وصديقه عبد المهيمن الحضرمي بما كتبه شيخه في رحلته، وطلب منه استخراجها من المسودة وساعده على ذلك، وفي ذلك يقول ابن رشيد : « ... عند مقابلته معي هذه الرحلة التي اعتنى باكتسابها لنفسه واكتتابها ولم يحملها أحد عني حق حملها ولا عرف أحد من الفضلاء سواه ما عرف من فضلها بما طبع عليه من الانصاف والانصاف بكرم الخلال وجميل الأوصاف ولولا عزمه في تخليصها ما خلصتها ولا أخرجتها ولا أظهرتها لعدم الراغب وقلة الطالب » (14).

وعلى كل، فلا نشك في أن الرحلة قد كتبت ونقحت واستنسخها العلماء وتعددت نسخها، وإن الجزء الثالث الموجود بالاسكوريال هو من نسخة تامة، فعسى أن يمن الله تعالى على الباحثين بالعثور على نسخة تامة ليتم تعرفهم على هذه الذخيرة العلمية القيمة.

#### اهتمامات المؤلف :

قد يتبادر إلى ذهن من لم يطلع على الرحلة أنها كغالب الرحلات من حيث الاهتمام بوصف البلدان، والمآثر والعمران وأحوال الناس بينا الواقع أن ابن رشيد جعل اهتمامه الأول والأخير في رحلته هو لقاءه لحملة العلم، والأخذ عنهم وحضور المجالس العلمية وزيارة المدارس والمكاتب.

وبذلك كانت الرحلة وصفا شاملا للحركة العلمية من المغرب إلى الحجاز، وتعريفا بأهل العلوم الذين لقيهم، وعرضا للفوائد العلمية والأدبية والتاريخية التي سمعها (15).

أما ما عدا ذلك من وصف للبلدان والمآثر فانه يمر به مر الكرام — كما يقال — فهو يحدثنا في الجزء الثالث عن دخوله الاسكندرية، فيحصر كلامه فيمن لقيه من الأعلام، ويستطرد في الحديث عن علوم الحديث، ويأخذ الموضوع من الكتاب صفحات عديدة، ثم يحدثنا عن مآثر الاسكندرية فيما يقرب من عشرين سطرا فقط.

وإذا وصل موضعا ولم يجد به ما يؤمله من لقاء حملة العلم، نص على ذلك، فقد ذكر خروجه من دمشق، ووصف مراحل الرحلة إلى الحجاز، فقال عن موضع بالطريق نزلوا به : « ولم نلق بها أحدا من أهل العلم » (16)

ونلاحظ أن ابن رشيد لم يسر على خط ما سبقه من الرحالة بترك الأخذ عن المشايخ إلى وقت العودة، كابن جبير، مثلا وذلك في نظرهم لاتساع الوقت بعد أداء الفرض، بل إنه أخذ في رحلته ذهابا وإيابا ولم يترك يوما يمر دون استفادة.

ولم يتوسع في وصف الأماكن إلا الأماكن المقدسة في مكة وطيبة فقد وصفها بشيء من التوسع لم يصل فيه إلى ما وصله غيره من رحالة المغرب، ولعل هذا التوسع الملحوظ في الوصف يرجع إلى شعوره نحو الأماكن المقدسة، وأن الوصول إليها كان من أهم أهداف الرحلة.

#### منهجه :

وضع ابن رشيد منهجا بسيطا سار عليه في كل أجزاء الكتاب، فهو يتحدث أولا عن دخوله البلد وربما وصفه أو وصف بعض مآثره، ثم يعقب ذلك بذكره من لقيه من العلماء ويأتي غالبا بترجمة المذكور وما قرأه عليه، ويتوسع في ذلك وغالبا ما يطلب الاجازة له ولبنيه، ويستطرد في ذكر الفوائد العلمية، ومجالس العلم.

#### قيمة الرحلة :

يقول الأستاذ عبد الله كنون : « وأما قبل وبعد فإن ما تشتمل عليه هذه الرحلة العامرة من فوائد علمية وأدبية وتاريخية، وتحقيقات في المسائل العويصة من المعقول والمنقول وتعريف بأحوال المترجمين فيها من علماء وأدباء وشيوخ الرواية والحديث وتوصيف للبلدان التي مر بها المؤلف وما شاهد فيها من مآثر ومناظر فضلا عن الروايات والأسمعة التي تحمل بها والكتب والأجزاء التي قرأها في مختلف فنون العلم، هو شيء لا يأتي عليه الوصف » (17).

ويمكننا أن نركز على أهم ما يستفاد من الرحلة فنذكر :

1 — تراجم العلماء : فالرحلة من هذا الجانب تعتبر من أهم مصادر التراجم لأكثر علماء المشرق والمغرب خلال القرن السابع، ولقد اعتمد كثير من كتاب التراجم على هذه الرحلة خاصة السيوطي، وابن حجر والمقري.

2 — وصف الحركة العلمية ومعاهدها، فقد اهتم ابن رشيد بذكر المجالس العلمية والمدارس وكيفية الدراسة والكتب المقررة ونوعية الاقبال على التلقي.

3 — التعريف بالعديد من الكتب التي قرأها أو أخذها في مختلف فنون العلم. خاصة المصنفات التي تعتبر مفقودة ككتاب « بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام » للحافظ أبي الحسن ابن القطان، فقد نقل منه نقولات مفيدة في بحثه في الصنائج (18).

4 — الفوائد الحديثية، فقد علمنا أن ابن رشيد من أئمة هذا الشأن فهو في كتابه يقف عند كل حديث فيه علة فينبه عليها ويبين الصواب ولا يخلو جزء من الرحلة من ذكر عدة فوائد يحسن بدارس علم الحديث جمعها وترتيبها.

5 — الفوائد الفقهية : ابن رشيد وإن كان مالكي المذهب، فانه لم يكن من المتعصبين للمذاهب، وذلك يرجع بطبيعة الحال إلى اتساع معرفته في علم الحديث، مما جعله يميل للنظر، وكمثال على ذلك مذاكرته في مجلس الشيخ أبي محمد بن عبد القادر البجائي التونسي في زيارته الثانية لتونس بعد عودته من الحجاز (19) في مسألة النضح في الطهارة، وفي حكم العمرة والنية فيها، فقد توسع في بحث هاتين المسألتين، وناقش الاقوال، وظهر بزوغه في الميدان الفقهي في هذين البحثين وفي غيرهما.

6 — الفوائد الأدبية واللغوية : فقد عرف عن ابن رشيد رسوخه في العربية والأدب إلى جانب الحديث، فنراه في كتابه لا يمر بمسألة لغوية إلا توقف عندها، أو كلمة إلا ضبطها، ويستشهد بالشعر ويتمثل به كثيرا.

7 — وصف الأماكن والتعريف بها : لقد علمنا أن ابن رشيد لم يشد الرحال نحو المشرق بقصد الفرجة في البلاد ومشاهدة الآثار والمدائن وإنما رحل لتلقي العلم ولقاء حملته، وكتب رحلته مبينا فيها من لقي من الأعلام وما تلقى من العلوم، وقد حافظ ابن رشيد على هذه المنهجية في كتابه الكبير، غير أنه لما اكتحلت عينه بمشاهدة الأرض المباركة ومهبط الوحي — خرج قليلا عن منهجه المرسوم وترك لقلمه الحرية في وصف بلاد الحجاز، وهكذا نقرأ في الجزء الخامس إلى جانب تراجم العلماء ومجالس العلم، مشاهداته وتحديده للأماكن المقدسة، التي حددها تحديدا محكما يساعد الباحثين اليوم في تاريخ الحجاز وجغرافيته، وربما فاق ابن رشيد في هذه الناحية الكثيرين من القدامى الذين كتبوا في جغرافية الحجاز.

8 — ملاحظاته : وكما يستفيد الباحث من رحلة ابن رشيد هذه الفوائد فإن دارس الحالة الاجتماعية خاصة ماعلق بالمجتمع الاسلامي من خرافات واعتقادات بعيدة كل البعد عن تعاليم الاسلام — يستفيد من الملاحظات الدقيقة لرحالتنا المطلع.

فابن رشيد في رحلته ينظر نظر البصير فيما حوله، ينتقد ما ينتقد ويستبشع ما يستبشع، ويبين البدعة وينص عليها، وعندما كان في أرض الحجاز شاهد من البدع والمحدثات الشيء الكثير مما هو مشاهد إلى يومنا في غالب الأقطار الاسلامية من تعلق الناس بالقبور وتقديس الصخور، وتعليق التمام، وغير ذلك.

ومن البدع التي عاين قوله :

« ذكر بدعة عظيمة أحدثتها العامة، قد عاينا بعضها، وعلمنا ما لم نعاين. وقد بين ذلك الامام أبو عمرو بن الصلاح — رحمه الله تعالى — فقال : وقد أبتدع من قريب بعض الفجرة الختالين في الكعبة المكرمة أمرين باطلين : أحدهما ما يذكرونه من العروة الوثقى وأوقعوا في العامة أن من ناله بيده فقد استمسك بالعروة الوثقى، فأحوجوهم إلى أن يقاسوا إليها شدة وعنتا، ويركب بعضهم فوق بعض، وربما صعدت لأنثى فوق الذكر ولايست الرجال أو لابسوها فلحقهم بذلك أنواع من الضرر دينا ودنيا ».

والثاني مسمار في وسط البيت، وسموه سره الدنيا، وحملوا العامة على أن يكشف أحدهم عن سرته، وينطح بها على ذلك الموضع حتى يكون واضعا سرته على سره الدنيا، قاتل الله واضع ذلك ومخلقه.

وهو المستعان. قلت : ومن الحوادث الشنيعة طواف النساء ليلا بالشمع في أيديهن سافرات عن وجوههن عاينا من ذلك ما يحزن، وغيرنا منه المستطاع باطفائها في أيديهن، والله تعالى المسؤول أن يمن على المسلمين بمن يدفع البدع، ويحيي من الدين ما انكسر، ويلم منه ما انصدع بمنه وكرمه « (20).

ويروي لنا ما رآه من البدع التي استحدثت ليلة عرفة من إيقاد الشمع طول الليلة، واهتمام الناس باستصحاب الشمع من بلادهم والاختلاط في الصعود والهبوط إلى الجبل، والمزاحمة في ذلك (21).

تلك طائفة من الفوائد التي نستفيدها من رحلة ابن رشيد وجدير بالباحثين في تراثنا الحضاري أن يستخلصوا ما في هذا السفر الضخم من فوائد وأبحاث، وقد أحسن

الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة حيث استخلص دراسة قصيرة عن « البيئات العلمية في البلاد العربية كما في رحلة ابن رشيد » والبحث رغم قصره يفتح بابا أمام الباحث للاستفادة من هذا السفر القيم الضخم.

#### رحلة التجيبي :

كما أن رحلة ابن رشيد لم تصلنا كاملة، ولم نقف إلى حد الآن على نسخة غير نسخة « الاسكوريال » فكذلك الأمر بالنسبة لرحلة التجيبي، فابن حجر يقول عنها « وقفت على رحلته وهي ثلاث مجلدات ضخمة وقد حذا فيها حذو ابن رشيد » (22) . ويقول أحمد بابا التنيكتي « وهو كتاب نفيس في ثلاث مجلدات فيها فوائد كثيرة » (23) كما ذكرها صاحب بلغة الأمنية (24).

وهذا يدل على أن نسخ الرحلة كانت معروفة في المشرق والمغرب ولكنه الآن لا يوجد إلا قسم منها لعله الجزء الثاني بينما يعتبر مفقودا الجزء الأول والثالث.

وهذا الجزء يقع في مجلد عدد أوراقه 203 مسطرته 25، وهو الآن ضمن مخطوطات دار الكتب القومية بتونس (25).

ويبتدىء الجزء بعد البسملة والصلاة على النبي محمد (ص) ب «ذكر مدينة القاهرة العربية حاضرة الديار المصرية، خلده الله تعالى سلطانها وشيد أركانها» وأما آخوه فمبتور، ومن ثم فلا يعلم تاريخ النسخ أو اسم الناسخ.

وآخر نص الرحلة الموجود يتحدث عن خروجه من مكة لقصد منى في طريقه إلى الوقوف بعرفة، ولا شك أنه يتحدث بعد ذلك عن الوقفة ثم أيام التشريق ثم الرجوع لمكة، فالذهاب للمدينة، ولا أشك أيضا في كتابته بتوسع عن المدينة المنورة، فروح التجيبي الشفافة التي سنلمسها عند حديثه الأدبي الممتع في وصفه لليالي الحرم المكي خلال شهر رمضان، سيكون لها شغوف أيضا عندما ينزل في رحاب المسجد النبوي ويلتقي بأعلامه ورواده.

قد رأينا أن ابن حجر بعد قراءته لرحلة التجيبي يقول : « وقد حذا فيها حذو ابن رشيد » (26) وهو أمر صحيح إلى حد ما، وإن كنا نحكم على الرحلة من خلال مجلدها الثاني المبتور، بينما حكم عليها ابن حجر من خلال أجزائها الثلاثة الكاملة، مع ذلك فإننا نقول : أن التشابه قائم بين الرحلتين، غير أن التجيبي زاد على ابن رشيد في

أنه توسع توسعا ملحوظا في الحديث عن مشاهداته، فوصف طريق حجه من قوص إلى عيذاب، ولم يفته الحديث عن الحركة التجارية بين شاطئ البحر الأحمر، كما تحدث عن المآثر التاريخية المهمة التي ربما لم يتحدث عنها كثير من المؤرخين كساعة مسجد ابن طولون التي أقامها السلطان لاجين.. إلى غير ذلك مما لم يكن ابن رشيد يكثر له، ولكل منهجه ووجهته.

### منهجه

ليست بين أيدينا مقدمة الرحلة التي ربما يكون قد تحدث فيها عن برناجه ومنهجه في كتابتها ولكن النص الموجود يعطينا صورة واضحة عن المنهج الذي اتبعه والذي يتلخص في الآتي :

— ذكر المدينة التي حل بها، وربما تحدث عن تأسيسها ومؤسسها وتاريخ بنائها، كما فعل بالنسبة للقاهرة، فقد ذكر أنها قاعدة الديار المصرية، ثم عرف بمخططها جوهر، وذكر مآثرها وقصورها وحدائقها وجوامعها ومشاهدها، ثم يعقب ذلك بذكر من تيسر لقاءه من حملة العلم، فيذكر ترجمة كل واحد منهم ويأتي بذكر المرويات التي رواها عنه، وكمثال على ذلك ترجمته لتقي الدين ابن دقيق العيد، فقد ذكر اسمه ونسبه، وحلاه بأوصافه العلمية، وبين حاله في هيأته وملبسه وتدريسه، وتحدث عن مشيخته ومن أجازاه ثم عن مسموعاته، ثم ذكر ما بلغه من تصانيفه وأماليه. وهكذا يكون عمله في سائر التراجم سوى الفرق التي بينها من حيث الاطالة أو الاختصار.

### قيمة الرحلة :

لقد اشتملت رحلة التجيبي على فوائد مهمة تعين الباحثين في الدراسات التاريخية، والمنقبين عن جوانب من حياة بعض الاعلام، والباحثين في الحركة العمرانية في البلاد التي زارها والمتطلعين إلى معرفة الحركة التجارية بين البلاد العربية فلقد كان التجيبي دقيقا في وصفه، ينقل بقلمه المشاهد ليصفها على صفحات كتابه الممتع.

ومع ذلك فلي على التجيبي ملاحظة على (التهويل) الذي يصف به بعض المآثر، كقوله في جامع الحاكم بالقاهرة : « وهو غاية في الكبر، قل أن يوجد في الحواضر الكبار جامع على قدره » (27) وقوله في مشهد الحسين : « في هذا المشهد الشريف ذي البناء المنيف من قناديل الفضة وقناطير الشمع الغريب الصنعة ما يعجز البليغ عن وصفه وأما



حسن بنائه وما فيه من الرخام المجزع الغريب.. الصنعة فلا يكاد أيضا يصفه واصف « (28). إلى غير ذلك من المبالغات التي انجر إليها قلمه، فاذا نحينها جانبا بقي لنا وصفه وتدقيقه.

وبقراءتنا لهذا القسم من الرحلة تتجمع لدينا فوائد في.

1 - التاريخ : فلقد عاصر التجيبي وهو في مصر السلطان منصور لاجين السلحداري (29). وفي مكة وجهاتها إمارة ابن نعي وكانت هذه الإمارة تابعة لسلطان مصر ووصف لنا حال البلاد الحجازية، في إمارة هذه الأسرة، خاصة إمارة معاصرة الذي كف يده عن أموال الحجاج والمجاورين الذين كانوا من قبل لا يستطيعون إظهار أموالهم أو العيش في رغد خوفا من أخذها منهم (30)، كما وصف حال الأمن وما كان عليه من اضطراب حيث كان الحجاج يضطرون للذهاب إلى عرفة دون البيت بمنى خوفا من إغارة بني شعبة (31) ووصف لنا الطريق الذي يسلكه الحجاج من قوص إلى عيذاب والحركة التجارية التي يقوم بها العدنيون بين هاتين المدينتين سواحل الهند، وما كانت تقوم به قبيلة « دغيم » من حماية لهذه الطريق، واستقلالهم في ذلك بعيدا عن سلطة السلطان (32).

2 - تراجم العلماء : لقي التجيبي في رحلته العديد من أعلام المشرق الذين حرص كل الحرص على لقائهم والأخذ عنهم، ويشتمل القسم الموجود من الرحلة على أربعة وعشرين ترجمة. أحد عشر ترجمة للأعلام الذين لقيهم بالقاهرة، وهم : ابن دقيق العيد، وعبد المؤمن التوني، وبهاء الدين ابن النحاس، والضياء السبتي والموفق الخرساني، وعلي بن هارون الثعلبي، وعلي بن ضياء الدين الشافعي، وابن الصيرفي، وعبد الرحمن بن خليفات المعروف بالشجاع، والنور اليمني، وأبو المعالي الأبرقوهي.

وإثنان بمدينة قوص هما : البهاء القفطي، وسعد الدين ابن الصلاح. وإثنا عشر بمكة المكرمة بهم : عبد الرحمن العماد الطبري، وأخوه أبو الحسين، وأبو إسحاق إبراهيم الطبري، والفخر أبو عمرو عثمان التوزري، والظاهر أبو الفداء إسماعيل المصري، والعفيف أبو محمد عبد الله الدلاصي، والشمس أبو عبد الله الجياني، ونجم الدين العجمي، وأبو عبد الله بن المطرف الاشيلي، وأبو محمد الهروي، وأبو علي النجار، وحسين بن صدقة البصري.

واهتمام التجيبي في تراجم هؤلاء الأعلام ينصب بالدرجة الأولى على ذكر مركزهم العلمي، وما استفاده منهم مع ذكر أحوال البعض وكمثال لذلك ترجمته لابن دقيق العيد، فقد ذكر أوصافه العلمية وحاله من الهبة والوقار، ولم يفته أن يلاحظ عليه ما يعتريه من وسواس تلحقه منها مشقة عظيمة، ثم ذكر مشيخته ومجيزه ومؤلفاته، ثم ما تيسر له أخذه منه من الكتب والمرويات والسماعات.

فالرحلة من هذه الناحية تعتبر فهرست لما أخذه عن هؤلاء المشايخ مما بينه بتوسع في فهرسته الحافلة.

3 - الفوائد الحديثية : عرف التجيبي بأنه راوية محدث ناقد للإحاديث وهو في رحلته لا يمر بحديث يروى دون أن يبين سنده ودرجته، ومن هذه الناحية يجد الباحثون في الدراسات الحديثية مادة طيبة، وهو يحافظ على رواية النصوص بسندها.

ومن الفوائد الحديثية التي ذكرها، أثناء بيانه لسنده في رواية صحيح مسلم المتصل إلى أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري مافوت أبو إسحاق في كتاب مسلم في ثلاثة مواضع<sup>(33)</sup>.

4 - وصف الأماكن : اهتم التجيبي بوصف الأماكن التي زارها ولم يكتف بوصفها فقط بل عمل على التعريف بها ومؤسسها وتاريخها، ولقد اهتم خاصة بمشاهد مكة المكرمة، ومآثر مدينة القاهرة التي وصف أهرامها وأبا هوها مقياس النيل الى جانب المزارات والقباب والمدارس والمساجد .

أما في مكة المكرمة فقد حرص بهدى من أهلها على زيارة جل المآثر التي لها صلة بالرسول عليه الصلاة والسلام أو بالدعوة الإسلامية فوصف بتفصيل المسجد الحرام، والبيت الذي ولد فيه الرسول عليه السلام ودار ابن أبي الأرقم، ومقبرة المعلي، إلى غير ذلك من المشاهد مما يعين الباحثين على معرفة كثير من آثار مكة التي كانت معروفة في نهاية القرن السابع، والتي ربما لم تعد معروفة الآن.

والتجيبي يستعمل روح رجال الحديث في تحقيقه لمدى صحة نسبة بعض المآثر، ففي القاهرة مر بضريح كتب عليه « روضة زين العابدين » ابن الحسين فقال : « وهذا عندي غير صحيح، والله تعالى أعلم، ولم أر من تنبه لذلك »<sup>(34)</sup> ثم بين وجه ذلك، وشنع على رحالة أندلسي - كان يصطحب نسخة من رحلته معه - فيما ذهب إليه من تصحيح نسبة هذا القبر، وكذلك المشهد المنسوب لأسماء بنت أبي بكر

والآخر المنسوب لعبد الله ابن الزبير.

وفي مكة عاين شجرة يقصدها الناس ويزعمون أنها التي بويع تحتها النبي ﷺ فرأى أن ذلك غير صحيح « لأنها قد خفيت على أصحاب النبي ﷺ مع معاينتهم لها وقرب العهد، فكيف يعلمها هؤلاء » (35).

5 - انتقاده لبعض الظواهر الاجتماعية : وكان رشيد نرى التجيبي لا يمر مر الكرام بما يراه من مظاهر البدع المحدثه البعيدة عن الاسلام بل يصورها كما راها، ويبين بطلانها، وهذا الانتقاد من التجيبي وابن رشيد يبين لنا تأثر علماء سبته بالحركة السنية السليمة التي تستبعد كل ما ألصق بالاسلام من بدع وضلالات.

وهذه البدع التي شاهدها وحذر منها، ما أحدثه الشييون بداخل الكعبة من أمرين باطلين :

الأول الكوة التي سموها بالعروة الوثقى، موهين العامة أنها المذكورة في القرآن الكريم، ولم يفته وهو يرى هذه البدعة أن ينبه إليها مرافقيه (36).

الثاني، مسمار الفضة القريب من وسط البيت الذي أسموه (سرة الدنيا) وجعلوا العامة يكشفون عن سرتهم ويضعونها على المسمار، وقد دعا وهو في ذلك الموقف الله سبحانه أن يظهر بيته الشريف من هذه البدع (37).

وقد سبق لابن رشيد أن أشار إلى هاتين البدعتين.

6 - أسلوبه : أسلوب التجيبي أدبي سهل، ويستبعد السجع ويعتمد الكلمات السليمة المعهودة، ويغلبه الشعور فتسمو عبارته، ووصفه لليالي الحرم الشريف من بدع الوصف الذي نقرؤه فقد ذكر من امتلاء الحرم الشريف ووصول جملة من القراء المصريين المعروفين بحسن الصوت وطيب النغمة « ثم ذكر قراءتهم بالتلاحين وأن أحدهم كان يصعد أعلى سطح المدرسة المنصورية المشرف على الحرم فيتلوا من القرآن » وكان ينضاف إلى حسن صوته وطيب نغماته وجودتها وذكاؤها شرف الموضع وحسنه وبهاؤه خصوصا في الليالي القمرية التي يغشى فيها ضياء القمر جميع الحرم الشريف وبه يزداد جماله وتشرق كسوة الكعبة المعظمة بشعاع ذلك القمر، ونور الشمع، وضوء

المشاعل والسرّج، وينشد لسان حالها :

ما علق الحبل على صدرها      الا لما يخشى من الـــــــعين  
تقول والدر على نحرها      من علق الشين من الزمن

ويكون في أثناء ذلك للطائفتين دوي كدوي النحل، فيتألف من مجموع ذلك ما يعجز عنه الوصف، وترى للطائفتين في تلك الحال أحوالا، فمنهم من يكون له لحظات خاشعة، وألسنة إلى الله عز وجل داعية ضارعة، ومنهم من ينزعج فيصيح، وربما صعق بعضهم في المطاف، والله تعالى لا يعدمنا بركة هذا الحبل الشريف « (38)

وحري بنا الآن أن نخص ثلاثة من أدباء سبّته وهم : مالك بن المرحل، أبو بكر بن شبرين، أبو العباس العزفي.

بتراجم مفصلة تلقي بعض الضوء عليهم.

## الهوامش

- (1) راجع في ذلك الوصف المدقق لرحلة أبي مروان الباجي الذيل والتكملة 5 : 689 ونقلها المراكشي في الاعلام 4 : 206
- (2) راجع رحلة ابن جبير فقد خرج من سبّته في 24 فبراير ووصل الاسكندرية في 29 مارس.
- (3) الأستاذ محمد الفاسي — مقال : نشأة الدولة المرينية — مجلة البنية عدد 8
- (4) الدرر الكامنة 4 : 229 طبع القاهرة.
- (5) أزهار الرياض 2 : 347 وقد نقل عنها نقولات عدة انظر مثلا : نفح الطيب 1 : 606 تحقيق عباس فيما نقله حول المصحف العثماني بالمغرب والجزء 2 : 195 في نقله لترجمة ضياء الدين الخزرجي والصفحات 582 — 583 — 589 من الجزء نفسه، والجزء 3 : 523 حيث يصف الرحلة بقوله « رحلته الكبيرة القدر والجرم »، والجزء 4 : 312/311 في نقله لتعرف ابن رشيد بابن حبّيش، وصفحة 496 في نقل كلام ابن رشيد في أبي المطرف.
- (6) ذيل تذكرة الحفاظ 355
- (7) انظر مثلا جزء 1 ص 322

- (8) الأحاطة 3 : 137
- (9) الأحاطة 3 : 137
- (10) الأحاطة 2 : 462
- (11) الرحلة العياشية 2 : 238
- (12) الرحلة العياشية 1 : 227
- (13) الأحاطة 2 : 280.
- (14) رحلة ابن رشيد 6 ص 4 وجه بـ.
- (15) من الذين حرصوا على صيغ رحلاتهم بالصيغة العلمية أبو بكر بن العربي في رحلته المسماة « ترتيب الرحلة للترغيب في الملة » فإن معظم مادتها تدور حول الشيوخ، وما أخذه عنهم، وقد ذهب الأستاذ حسين مؤنس إلى أن كتاب « ترتيب الرحلة » هو أول وصف رحلة يكتبه أندلسي، وقد وصف ابن العربي مراحل رحلته ومن لقي في كل مرحلة، فكان بذلك المثال الذي احتذاه من جاء بعده كابن رشيد والعبدري.
- والرحلة إلى حد الآن تعتبر مفقودة، ولا يوجد منها إلا نقول في بعض الكتب — راجع : تاريخ الجغرافية والجغرافيين لمؤنس صفحة 405 — 412.
- (16) رحلة ابن رشيد 5 : 2 بـ. وقد انتقد الأستاذ حسين مؤنس على ابن رشيد مسلكه هذا، فقال « وأنت إذ تقرأ رحلة رجل مثل ابن رشيد الفهري تخيل إليك أن هذا الرجل كان يسير في فراغ لا يرى فيه إلا مجالس الشيوخ » (تاريخ الجغرافية والجغرافيين بالأندلس 451) ولعل الأستاذ مؤنس يهمل من ابن رشيد أن يهتم أساساً بما يراه من معالم الأرض، بينما الواقع أن رحلاتنا رحل للعلم.. لتلقيه، للقاء حملته، واعتبر نفسه كأنه يطالع في مكتبة — على حد تعبير الأستاذ مؤنس عند حديثه مرة أخرى عن ابن رشيد (ص 526) أثناء كلامه عن رحلة العبدري حيث قال : ولكن رحلاته آخرون بعده كابن رشيد السبتي سيفعلون ذكر الأرض والناس تماماً، ولا يتحدثون إلا عما يلقونه من العلماء كأنهم مطالعون في مكتبة ».
- نعم.. ذلك كان قصد ابن رشيد من رحلته، حيث اعتبر البلاد التي زارها — بالنسبة إليه — خزانة علمية عليه أن يتجول بها للاستفادة والتلقي، ولا يهيمه بناء أو إيواء أو فرجة (ولكل وجهة).
- (17) ذكريات مشاهير رجال المغرب الحلقة 18 صفحة 14.
- (18) بحث ابن رشيد في الصناعات هل هو صحابي أو تابعي من أفيد بحوث ابن رشيد ونصه بالجزء 6 لوحة 19 أ 25 ب وقد نقل عنه العياشي في رحلته 2 : 246.
- (19) الجزء السادس — الصفحات الأولى.
- (20) رحلة ابن رشيد 105 أ ب الجزء
- (21) رحلة ابن رشيد 32 أ ب الجزء رقم 1080.
- (22) الدرر الكامنة ج 3 ص 325 طبع مصر.
- (23) نيل الأيتهاج : 222
- (24) بلغة الأمانة ومقصد اللبيب فيمكن أن تيسر في الدولة المهنية من مدرس وأستاذ وطبيب (مخطوط خاص).
- (25) طبع أخيراً بتونس بأعداد عبد الحفيظ منصور، وإشراف الدار العربية للكتاب 1395 — 1975.
- (26) الدرر الكامنة ج 3 ص 325 طبع مصر.
- (27) اللوحة 2 بـ
- (28) اللوحة 4 أ
- (29) انظر البداية والنهاية 13 : 348

- (30) اللوحة 132 أ ب  
 (31) اللوحة 203 ب  
 (32) اللوحة 87 ب  
 (33) انظر اللوحة 160 أ ب من المخطوط، والصفحات 370 — 371 — 371 من المطبوع.  
 (34) اللوحة 5 ب  
 (35) اللوحة 151 أ.  
 (36)(37) اللوحة 113 ب 114 أ.  
 (38) اللوحة 200 أ.



أَجَاثُ تَهْنِئَةٍ مُّقَدَّمَةً إِلَى ذِكْرِ الْحَدِيثِ الْحَسَنِ

# السنة ومنهج الاستنباط في لفقه المالكي

الأستاذ محمد علي بن الصديق

## تصميم البحث

### ★ مقدمة

★ المبحث الأول : التعريف بالامام مالك

★ المبحث الثاني : مالك فقيه المدينة المنورة  
« المدينة المنورة ومكانتها في عصر الامام  
الفقهاء السبعة

« تأثر مالك ببيئة المدينة المنورة  
« تصدره للفتوى وانفراده بالرئاسة العلمية

★ المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه

أ - مدخل: 1 - الأصول العامة لمذهب مالك

ب - الأصول العقلية: 1 - الكتاب 2 - السنة 3 - الاجماع

ج - الأصول العقلية: 1 - القياس 2 - المصالح المرسلات 3 - الاستحسان

4 - الاستصحاب 5 - سد الذرائع

د - الأصول التي تميز بها المذهب المالكي

★ المبحث الرابع : السنة عند مالك

أ - مدخل 1 - تعريف السنة 2 - مفهوم السنة عند مالك

ب - السنة بمعنى الحديث ج - السنة بمعنى عمل أهل المدينة

د - السنة بمعنى فتوى الصحابة هـ - الرواية عند مالك

1 - شروط مالك في قبول الرواية 2 - السند عند مالك 3 - المرسل

4 - المنقطع 5 - البلاغات

★ خاتمة



## مقدمة :

إن المذهب السائد في المغرب هو المذهب المالكي، وهو أيضا المذهب الرسمي بالبلاد، وبما أنني مغربي وجدت نفسي مالكيا بالسليقة والنشأة، وخلال دراستي الجامعية لمادة الخلاف العالي اطلعت على آراء المالكية، وكانت بعض هذه الآراء تبدو لي غريبة وشاذة لمعارضتها الحديث الصحيح، ولم أكن أعرف السبب في ذلك الجهلي بأصول المذهب وأدلته فتشوقت نفسي وتاقت إلى معرفة أصول المذهب المالكي والأسس التي قام عليها.

و شاء الله تعالى أن تتحقق لي هذه الأمنية ولو في جانبها النسبي، وذلك بإنجازي هذا البحث الذي سميت « السنة ومنهاج الاستنباط في المذهب المالكي ».

ولا يسعني في هذه المقدمة الا أن أبرز الغاية والهدف من هذا البحث، فهذا البحث يرمي إلى إبراز منهاج الحديثي عند مالك رحمه الله وهو منهاج كامل في نقد السند والمتن.

وإذا كانت هذه هي الغاية أو الهدف الذي يرمي إليه البحث، فإن هذا الهدف بدا لي لأول وهلة سهلا وفي متناول اليد، لكنني عندما أخذت أصمم له وأفكر فيه وشرعت في تحرير موضوعاته وجدته صعبا ويحتاج إلى وقت وبحث طويلين، وبما زاد في تعقيدته أن كثيرا من مباحثه لم تتناولها المراجع المسورة لدي بالدرس والتحليل، فأغلبية المصادر التي أمكنتي الرجوع إليها إنما تهتم بالناحية الفقهية والأصولية عند مالك : تبويه للفقه — اجتهاداته وآراؤه الفقهية، استنباطاته الأصولية إلى غير ذلك مما جعل مالكا يتصدر الفقهاء ويحز على لقب الامامة فيه وكل هذا يدخل في إطار المنهج الفقهي

الأصولي عند الامام، أما المنهج الحديثي وموقف الامام من الرواية والحديث، ومعايير النقد عنده فلم يتعرض له إلا قليل ممن كتبوا عن الامام ومذهبه، ودون الإمام بجميع ما يمكن أن يقال أو يرغب في معرفته بتفصيل أو يكون فيه الجواب الكافي عن الأسئلة التي تتوارد على الموضوع ولا سيما لموضوع بحث متخصص، وعملا بقاعدة « ما لا يدرك كله لا يترك جله » وأمام ضيق الوقت الذي لا يرحم ولا يترك الحرية للمرء ليسير وفق ما كان يأمل وليس كل ما يتمنى المرء يدركه. تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

لم أجد بدا من أن أنطلق في الموضوع على غير ما كنت أؤمل — طبعا — من التوسع الكافي، والذي يحتاج إلى تتبع جزئيات هذا الامام ودراسة كتاب الموطأ دراسة مستوعبة متأنية لنخرج من كل ذلك بقواعد كلية يتكون منها المنهج الذي سار عليه، ولكن على قدر الميسور والمستطاع حاولت رسم صورة واضحة عن هذا المنهج وإعطاء ملامح عن أسسه ومكانة السنة عنده.

وقسمت البحث إلى مقدمة. وأربعة مباحث، وخاتمة، فجعلت المبحث الأول خاصا بالجانب التاريخي لشخصية مالك وهو التعريف به.

ونظرا لتأثر الشخص ببيئته ومحيطه الذي نشأ فيه رأيت تخصيص المبحث الثاني لهذا الجانب وأسميته: مالك فقيه المدينة المنورة، أما المبحث الثالث فتطرق فيه إلى الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه وسلك فيها سبيل الاجاز، واكتفيت في بعضها بالتعريف بها دون تفصيل الكلام فيها وتقييمها، أما المبحث الرابع وهو العمود الفقري لهذه الدراسة فقد تناولت فيه السنة عند مالك ومنهجه في استنباط الأحكام منها وتمحيص أحاديثها ومنهجه في الرواية، وأنهيت بحثي بخاتمة سطرت فيها خلاصة ما توصلت إليه من نتائج.

وكان بودي إضافة مبحث خامس يتعلق بأثر أصول مالك على مذهبه وأتباعه، أتناول فيه مسألة العمل والعرف بصفة عامة وعندنا بالمغرب بصفة خاصة — العمل الفاسي — وكذلك أسباب الخلاف بين المالكية في المغرب والمشرق، ولكن الوقت لم يسمح لي بذلك مع الأسف.

## المبحث الأول :

التعريف بالامام مالك (1)

هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الفقهاء الأعلام ولد سنة ثلاث وتسعين للهجرة بالمدينة المنورة، ونشأ فيها وطلب العلم على أكابر علمائها من التابعين.

روى عن سالم بن عبد الله بن عمر « 106 هـ » ونافع مولى عبد الله بن عمر 117 هـ ومحمد بن شهاب الزهري 124 هـ وعبد الرحمن بن القاسم 126 هـ ومحمد بن المنكدر 130 هـ وأبي الزناد 131 هـ وأيوب السختياني 131 هـ وربيعه بن عبد الرحمن المعروف بربيعه الرأي 136 هـ وهشام بن عروة 146 هـ، وخلق كثير من التابعين وأتباعهم.

أما الرواة عنه فالخط الذي حصل لمالك منهم لم يحصل لغيره قط، روى عنه ما ينيف عن ألف وثلاثمائة من أعلام الاقطار الاسلامية من الحجاز واليمن والعراق وخراسان والشام وإفريقيا والأندلس، روى عنه من شيوخه الزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري 146 هـ وآخرون، وروى عنه من أقرانه الامام الليث بن سعد 175 هـ إمام مصر وابن عيينة 190 هـ وآخرون، وروى عنه الامام الشافعي 204 هـ وقرأ عليه الموطأ، والامام محمد بن الحسن الشيباني (150 هـ) صاحب أبي حنيفة وله رواية مشهورة للموطأ، والامام الحافظ عبد الله بن المبارك 181 هـ وعبد الرحمن بن المهدي 198 هـ ويحيى بن سعيد القطان 198 هـ وعبد الله بن مسلم القعنبي 221 هـ شيخ البخاري ومسلم، ويحيى بن يحيى النيسابوري 226 هـ شيخهما أيضا ويحيى بن يحيى الليثي 234 هـ صاحب رواية الموطأ المشهورة.

وكان مالك إذا أراد أن يحدث تواضعاً وجلس على صدر فراشه، وسرح لحيته وتمكن في جلوسه بوقار وهيبة ثم حدث، فقليل له في ذلك، فقال : أحب أن أعظم حديث رسول الله ﷺ، ولا أحدث به إلا متمكناً على طهارة، وكان يكره أن يحدث على الطريق أو قائماً أو مستعجلاً لشدة احترامه لحديث رسول الله ﷺ ويقول أحب

أن أتفهم ما أحدث به عن رسول الله ﷺ، وكان لا يركب في المدينة مع ضعفه وكبر سنه ويقول : لا أركب في مدينة فيها جثة رسول الله ﷺ مدفونة (2).

وقد أورد الامام عياض من ثناء الأئمة عليه علما ودينا وعقلا ورصانة وهدى وورعا وجلالة ومهابة ما فيه الكفاية وكذا السيوطي في تزيين الممالك بمناقب مالك، وقال فيه تلميذه الشافعي : مالك حجة الله على خلقه، وقال ابن مهدي : ما رأيت أحدا أتم عقلا، ولا أشد تقوى من مالك، وقال ما بقي على وجه الأرض آمن على حديث رسول الله ﷺ من مالك، وقال الامام البخاري أصح الأسانيد : مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، وقال أبو داود : أصح الأسانيد : مالك عن نافع عن ابن عمر، ثم مالك عن الزهري عن سالم عن أبيه، ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، لم يذكر أحدا غير مالك.

وقد أجمع أشياخه وأقرانه فمن بعدهم على أنه إمام في الحديث، موثق بصدق روايته طبقت مناقبه وفضائله الآفاق، وقال ابن وهب سمعت مناديا ينادي بالمدينة ألا لا يفتى إلا مالك وابن أبي ذئب (3).

وكان مجلسه مجلس علم ووقار ليس فيه لغو ولا لغط، وكان مالك رحمه الله موضع احترام من العلماء والأمراء على حد سواء، وطلب منه الرشيد أن يأتيه ليقراً عليه الموطأ فامتنع من ذلك، فزاره الرشيد ومعه أبنائه في بيته وجلسوا بين يديه كما يجلس تلامذته وقرأ عليه الموطأ.

علا شأن الامام مالك واشتهر أمره بالمدينة وخارجها فأصبح محط الأنظار وقبلة العلماء والطلاب، حتى قال ابن عيينة في حديث، أبي هريرة يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل يطلبون العلم فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة هو مالك وكذا قال عبد الرزاق (4).

وكان مالك آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، لم يشارك في الفتن، وإذا أمر بتأديب، أحد امتثل أمره كأنه أمير، ولذلك امتحن سنة 148 هـ (5). حيث استغل بعض المغرضين روايته لحديث « ليس على مستكره طلاق » وأوشى به إلى جعفر بن سليمان بن علي بن عبد الله بن العباس رضي الله عنهما وهو ابن عم أبي جعفر المنصور وكان أميراً على المدينة، وقال له إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه فغضب جعفر ودعا به وجرده وضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه وارتكب منه أمرا عظيما (6) فبقي

مريضاً بسلس البول إلى وفاته، وهي مسألة سياسية لأنها راجعة إلى أيمان البيعة التي أحدثها العباسيون وكانوا يكرهون الناس على الحلف بالطلاق عند البيعة فرأوا أن فتوى مالك تنقض البيعة وتهون الثورة عليهم. وذكر الحجوي<sup>(7)</sup> نقلاً عن أبي الضياف التونسي في تاريخه سبباً آخر لمحتته وهو أن ابن القاسم سأل مالكا عن البغاة أنجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز فقال فإن لم يكن مثله؟ فقال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما، فكانت هذه الفتوى من أسباب محتته فاستاء أهل المدينة لذلك وسخطوا على بني العباس وولاتهم، فلم يكن من أبي جعفر المنصور بد من أن يعتذر إليه حين قدم إلى الحجاز حاجاً، وتوعد أمير المدينة بالعقوبة وكان من جملة ما قاله: «ولا بد أن ننزل به من العقوبة أضعاف، ما نالك منه» فقال له الإمام مالك: قد عفوت عنه لقربته من رسول الله ﷺ وقربته منك، فقال أبو جعفر: فعفى الله عنك ووصلك.

وجاء في الانتقاء لابن عبد البر<sup>(8)</sup> «وقال مالك بن أنس: لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحدثته وسألني فأجبته فقال إني عزمت أن أمر بكتيبك هاته التي وضعت — يعني الموطأ — فننسخ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما جاء فيها ولا يتعدوها إلى غيرها ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، فقلت يا أمير المؤمنين لاتفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورروا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم وإن ردهم عما اعتقدوه شديد فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم فقال: لعمرى ولو طأعتني على ذلك لأمرت به وقول مالك هذا ينم عن عقل راجح وسداد في الرأي وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

وكان كتاب الموطأ هذا أهم مؤلفاته، كتب له من الشهرة والذيع ما لم يكتب لغيره من الكتب وقدر له من الشروح والتعليقات والتلخيصات ما لم يقدر لكتاب آخر في الفقه.

وكانت وفاته رحمه الله سنة تسع وسبعين ومائة هـ بالمدينة المنورة ودفن بالبقيع بجوار إبراهيم ولد النبي عليه السلام.

## المبحث الثاني

### مالك فقيه المدينة المنورة :

\* المدينة المنورة ومكانتها في عصر الامام :

احتفظت المدينة المنورة في القرن الثاني الهجري بمكانتها العلمية المرموقة حيث ورثت علم الصحابة رضوان الله عليهم خصوصا السابقين منهم وتابعيهم وعلم الفقهاء السبعة، ولانسى أن في هذا العصر بدأت حركة التدوين والتأليف خصوصا في الطبقة التي ينتمي إليها مالك رحمه الله (9)، وكان التركيز في هذه الفترة على العلوم التي تدور حول الكتاب والسنة النبوية، ولعل النهضة العلمية التي شهدتها المدينة المنورة في هذا العصر يمكن ردها إلى الأسباب الآتية :

1 — دورها التاريخي الذي كان لها في صدر الاسلام، فهي دار الهجرة، ودار الانصار ومهبط الوحي ودار الحلال والحرام.

2 — بقيت عاصمة سياسية ودينية في عصر الخلفاء الراشدين ولم يتحول عنها على كرم الله وجهه إلى الكوفة إلا في آخر خلافته.

3 — كان لعمر رضي الله عنه دور هام في التركة العلمية الخلفة بالمدينة، حيث يعود له الفضل في إبقاء كبار الصحابة معه بالمدينة للمشورة والرأي وكأنه كان يضمن بهم مخافة أن يقتلوا في الجهاد وهم حملة كتاب الله وحملة العلم النبوي الشريف لما رأى فيهم من تهافت على الجهاد تهافت الفراش على النار.

4 — كانت مقصد العلماء من مختلف الأمصار حيث كانوا يفدون عليها لزيارة قبر الرسول ﷺ، فكانت مناسبة لاجتماعهم وتبادل الآراء والأفكار وأخذ بعضهم عن بعض.

5 — الاستقرار السياسي النسبي الذي كانت تنعم به، فلم تشملها الفتن العارمة التي شملت البلاد الأخرى كالعراق مثلاً.

6 — عدم تأثرها بالمذاهب والفرق والنحل التي ظهرت وانتشرت في ذلك العصر ويرجع ذلك أساساً لطبيعة العلوم التي كانت بها وغالبها يعتمد على النصوص مما لا مجال للرأي فيه (10).

7 — اختصاصها بفتاوي بعض الصحابة خصوصا عمر وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وغيرهم، حيث كانت هذه الفتاوي نقطة انطلاق وازدهار الفقه بها وظهور الفقهاء السبعة.

كل هذه الأسباب وغيرها جعلت لإمامنا مالكا رحمه الله يعيش في بيئة علمية خصبة غنية، استفاد منها في تكوينه العلمي، وعرف كيف يجني ثمارها حتى فسر بعضهم حديث رسول الله ﷺ، «يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم وفي رواية أفقه من عالم المدينة (11)». «بأن مالكا هو المعنى به والمشار إليه في الحديث.

الفقهاء السبعة : أصبح علما بالغلبة على سبعة فقهاء تعاصروا وعاشوا في فترة كان لها أثرها على ازدهار الحركة العلمية بالمدينة وهؤلاء هم : سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وقد ظمهم القائل فقال :

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر — روايتهم ليست عن العلم خارجة  
فقل : هم عبيد الله، عروة، قاسم / سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجة (12)

وهذا بالطبع لا يعني أن الفقه بالمدينة كان وفقا على هؤلاء السبعة وإنما شاركهم فيه غيرهم مثل أبان بن عثمان، وسالم، ونافع، وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وعلي بن الحسين، وبعد هؤلاء أبو بكر بن محمد بن عمر بن حزم وابناه محمد وعبد الله بن عمر بن عثمان، وأبناء محمد، وعبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية وجعفر بن محمد بن علي وعبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر ومحمد بن المنكدر، ومحمد بن شهاب الزهري — وجمع محمد ابن نوح فتاويه في ثلاثة أسفار ضخمة على أبواب الفقه وخلق سوي هؤلاء (13). ومالك رحمه الله يعد في الفقهاء السبعة سالما وأبا سلمة، ولا يعد أبا بكر بن الحارث بن هشام ولا عبيد الله بن عتبة بن مسعود وبعضهم لا يعد سليمان بن يسار ولا بأس أن أشير هنا إلى نبذة من ترجمة الفقهاء، السبعة المذكورين :

« أولهم سعيد بن المسيب : كان قرشيا مخزوميا ولد في خلافة عمر بن الخطاب رضي

الله عنه ومات سنة 93 هـ انصرفت همته إلى الفقه انصرافا كلياً، وكان أعلم الناس بالحلال والحرام كما حكى ذلك الطبري في تفسيره عن يزيد بن أبي يزيد، التقى بطائفة كبيرة من الصحابة وأخذ عنهم وأخص ما كان يطلبه قضايا أبي بكر وعمر وعثمان، وأخذ كثيراً عن زيد بن ثابت وجل روايته في الحديث عن صهره أبي هريرة إذ كان سعيد زوج ابنته، واختص بفقه عمر رضي الله عنه. قال الزهري : كنت أطلب العلم من ثلاثة، سعيد بن المسيب وكان أفقه الناس، وعروة بن الزبير، وكان بحراً لا تكدره الدلاء وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند غيره الا وجدت (14).

وكان يفتي برأيه فيما لا يجد من الكتاب والسنة ولا قول الصحابي حتى دعاه الناس بسعيد بن المسيب الجريء (15).

ثانيهم عروة بن الزبير بن العوام : شقيق عبد الله بن الزبير وابن أسماء ذات النطاقين أخت أم المؤمنين عائشة ولد في خلافة عثمان رضي الله عنه، وكان فقيهاً ومحدثاً قال عنه تلميذه الزهري « كان بحراً لا تكدره الدلاء » أخذ عن طائفة من الصحابة خصوصاً خالته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أخذ عنها الفرائض واختص بحديثها حتى قال عن نفسه « لقد رأيتنا قبل موت عائشة بأربع حجج وأنا أقول لو ماتت ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته » ويروى أنه كتب كتباً في الفقه والحديث ولكنه أحرقها يوم الحرة فندم بعد ذلك وكان يقول : « لأن تكون عندي أحب إلي أن يكون لي مثل أهلي ومالي، توفي سنة 94 هـ (16).

« ثالثهم أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث : كان عابداً زاهداً حتى نعت براهب قریش، روى عن عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما وكان فقيهاً ومحدثاً يتهيب الفتوى ولا يجراً عليهما مات سنة 94 هـ (17).

« رابعهم القاسم بن محمد بن أبي بكر : حفيد الصديق رضي الله عنه : تلقى الفقه والحديث عن عمته عائشة رضي الله عنها كان محدثاً ناقداً للحديث، قال فيه تلميذه عبد الله بن ذكوان، ما رأيت أحداً أعلم بالسنة منه توفي سنة 108 هـ (18).

« خامسهم عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود : روى عن ابن عباس وعائشة وأبي هريرة وهو أستاذ عمر بن عبد العزيز كان فقيهاً محدثاً يقرض الشعر مات سنة 98 هـ وقيل بعد ذلك (19).



سادسهم سليمان بن يسار : وكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبي صلى الله عليه وسلم ويحكى أنها كاتبته. روى عن زيد بن ثابت وعبد الله وأبي هريرة وأمهاث المؤمنين ميمونة وعائشة وأم سلمة. وكان يشرف على سوق المدينة في ولاية عمر بن عبد العزيز. توفي سنة 100 هـ (20).

«سابعهم خارجة بن زيد بن ثابت : ورث علم أبيه واشتهر بالفرائض وكان كثير الافتاء قليل الحديث. قال مصعب بن عبد الله « وكان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف في زمانهما يستفتيان وينتهي الناس إلى قولهما، ويقسمان الموارث بين أهلها من الدور والنخل والأموال ويكتبان الوثائق للناس » توفي سنة 100 هـ (21).

تأثر مالك بيئة المدينة المنورة :

كان للفقهاء السبعة ومن في طبقتهم ودرجتهم العلمية، وما أثر عن الصحابة وفتاويهم وأقضيتهم أكبر الأثر في تكوين مدرسة المدينة المتميزة التي تخرج منها رجال أمثال ابن شهاب الزهري، وابن هرمز، وأبي الزناد وعبد الله بن بكير ومالك، وغيرهم. وقد هيأت لهم بيئة المدينة التي كثر فيها العلماء وطلاب العلم ما مكنهم من أن ينهلوا من العلوم المزدهرة بها ما أروى عطشهم وشفى غليلهم بالفوائد الجمّة. ولعل حظ مالك في ذلك كان كبيرا لانقطاعه للعلم وشغفه به وقوة ذاكرته وعظيم همته ورجحان رأيه. وكان مالك رحمه الله ينتقي شيوخه وأساتذته وقد روى عنه ابن أخته قوله : إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يقول قال فلان، قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين وأشار إلى مسجد رسول الله ﷺ، فما أخذت عنهم وكان أحدهم لو أؤتمن على بيت المال لكان به أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن وقدم علينا الزهري فكنا نزدحم على بابه. (22).

وقال مالك مخاطبا الخليفة المهدي : جمعنا هذا العلم من رجال في الروضة وهم سعيد بن المسيب، وأبو سلمة وعروة، والقاسم وسالم، وخارجة، وسليمان، ونافع. ويقول قتالك : ثم نقل عنهم ابن هرمز وأبو الزناد وربيعة والأنصاري وبحر العلم ابن شهاب (23).

هؤلاء هم أقطاب مدرسة المدينة الذين تتلمذ عليهم مالك ولازمهم وكان تأثيرهم عليه كبيرا فقد تفقه على ابن هرمز وانقطع إليه سبع سنين لا يخلطه بغيره. ولازم ابن شهاب الزهري الذي قال عنه بحر العلم، وأخذ عنه علم الحديث والرواية. وكان أيضا

مُعلِّمه الأول ربيعة بن فروخ المعروف بريعة الرأي أثره الواضح على مالك فقد تعلم منه مالك الرأي وقوة الاستدلال.

فمالك مدين هؤلاء بعلمه وهو يعترف بفضلهم عليه وتأثره بهم، كما تأثر أيضا ببيئة المدينة التي مكث فيها الرسول ﷺ عشر سنين وضمت في رحابها كبار الصحابة. فهو يعتقد أن أهل المدينة « أقرب من مواقع الوحي وهم أجدر أن يحافظوا على ما سمعوه وتعلموه وشاهدوه » (24)، ولاعتقاده أن ما كان يجري به عمل أهل المدينة لابد أن يكون رسول الله ﷺ قد أطلع عليه وسكت عنه وأقرهم على ذلك.

ولعل هذا أكبر دليل على تأثر مالك ببيئة المدينة حتى جعل عمل أهلها أصلا من الأصول التي أسس عليها مذهبه وقال بحجية العمل به، بل جعله مقدما في مرتبة الاستدلال والحجية على خبر الاحاد كما سيأتي توضيح ذلك في محله إن شاء الله.

#### تصدره للفتوى وانفراده بالرئاسة العلمية

ذكر القاضي عياض في مداركه أن مالكا جلس للناس وعمره سبع عشرة سنة، وأنه لم يجلس للدرس والافتاء حتى شهد له سبعون شيخا من أهل العلم، أنه لموضع لذلك (25). غير أني أستبعد أن يكون حصل ذلك لمالك في مثل هذه السن المبكرة (26). والذي يحصل له الاطمئنان هو أنه جلس للدرس والافتاء بعد سن النضج، أي في حدود الخامس وعشرين من عمره إلى الأربعين سنة على أكثر تقدير، وأنه لم يجلس لذلك حتى ملك أدوات الاجتهاد ورأى شيوخه وأهل العلم أنه أهل لذلك، وقال ابن وهب : سمعت مناديا ينادي بالمدينة ألا لا يفتي الناس إلا مالك بن أنس وابن أبي ذئب (27).

ومن فتاوي مالك قوله بعدم لزوم طلاق المكره، وقوله بأن الصاع خمسة أرتال وثلاث وقوله بأن صدقة الحبس إذا أبدت مضت (28)، وغير هذه الفتاوي وهي كثيرة (29). وقد أفاض القاضي عياض في مداركه في تقرير العلماء له وشهادتهم له أنه أهل للفتوى ومحل لها وإليه انتهت الرئاسة العلمية بالمدينة.

## المبحث الثالث

### الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه

مدخل : لم يدون مالك أصوله التي بنى عليها مذهبه واستخرج على أساسها أحكام الفروع، فكان في ذلك كمعاصره أي حنيفة النعمان، ولم يكن كتلميذه الشافعي، فجاء أصحاب مالك وأتباعه وتبعوا الفروع واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولاً قام عليها الاستنباط، ودونوا تلك الأصول التي استنبطوها على أنها أصول مالك.

والحقيقة أن مالكا وإن كان لم يدون أصوله، لكنه أشار إليها ضمن بعض أقواله وفتاويه ورسائله ومسائله فمثلا بين لنا الموطأ كثيرا من الأصول التي أخذ بها مالك كأخذه بالمرسل والمنقطع والبلاغات. كما أن مالكا صرح بأخذه بعمل أهل المدينة، وبين بعض البواعث التي بعثته على ذلك، كما اشتمل الموطأ على أخذه بالقياس واكتفى بالاشارة إلى ذلك دون تبين ضوابط العلة في القياس ومراتبه ونحو ذلك، ولناخذ أمثلة على ذلك من الموطأ حيث نجد فيها إشارة واضحة إلى بعض أصول مالك.

#### المثال الأول في أخذ مالك بالمرسل :

قال مالك عن زيد أن رجلا اعترف على نفسه بالزنا فدعا رسول الله ﷺ بسوط، فأمر به رسول الله ﷺ، فجلد، ثم قال : أيها الناس قد آن أن تنتهوا عن حدود الله تعالى من أصاب من هذه القاذورات شيئا. فليستر بستر الله. فإنه من يبد صفحته لنا نقم كتاب الله (30).

#### المثال الثاني في بلاغات مالك :

مالك بلغه أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأة له فمتع بوليدة (أي أمة سوداء) (31).

#### المثال الثالث في أخذه بفتاوي الصحابة وأقضيهم :

مالك بن يحيى بن سعيد بن محمد بن يحيى بن حيان قال كانت عند جدي حيان امرأتان : هاشمية وأنصارية فطلق الأنصارية وهي مرضع، ومرت بها سنة ثم هلك ولم تحض، فقالت أنا أرثه ولم أحض، فاخصما إلى عثمان بن عفان، فقال لها الميراث،

فلامت الهاشمية عثمان فقال : « هذا عمل ابن عمك هو أشار علينا بهذا » يعني علي بن أبي طالب (32).

المثال الرابع في أخذه بإجماع أهل المدينة :

« الأمر مجتمع عليه عندنا أن الاخوة للأب والأم لا يرثون مع الولد الذكر شيئا، ولا مع ولد الابن الذكر ولا مع الأب دنيا شيئا وهم يرثون مع البنات وبنات الأبناء ما لم يترك المتوفي جدا أباً أب، ما فضل من المال (33).

وأصول مالك كما ذكرها أبو صالح عالم فاس نقلا عن شيخه الفقيه راشد هي :

1 — نص الكتاب

2 — ظاهره وهو العموم

3 — دليله وهو مفهوم المخالفة

4 — مفهومه وهو باب آخر ومراده مفهوم الموافقة

5 — تنبيهه وهو التنبيه على العلة كقوله تعالى ﴿فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به﴾ (34)

ومن السنة مثل هذه الخمسة فهي عشرة والحادي عشر : الاجماع والثاني عشر القياس : والثالث عشر : عمل أهل المدينة : والرابع عشر قول الصحابي : والخامس عشر : الاستحسان والسادس عشر : الحكم بسد الذرائع واختلف قوله في السابع عشر وهو مراعاة الخلاف، فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه قال أبو الحسن ومن ذلك الاستصحاب (35)

ولقد أحصى السبكي في الطبقات أصول المذهب المالكي فزادها على خمسمائة ولعله قصد القواعد انضابطة للفروع (36).

وأنهاها القرافي في فروقه إلى خمسمائة وثمانية وأربعين، وغيره أنهاها إلى الألف والمائة كالمقرى وغيره، ولكنها في الحقيقة تفرعت عن هذه الأصول والامام لم ينص على كل قاعدة، وإنما ذلك مأخوذ من طريقة أصحابه في الاستنباط ولا بد لمجتهد المذهب من مراعاتها بعد اتقانها وجريانه في الاستنباط عليها وإلا كان خارجا على المذهب (37).

وأيا كان عدد هذه الأصول، فهي تدور حول كتاب الله تعالى أولاً، فإن لم يجد مالك في كتاب الله تعالى نصاً أخذ بالسنة، وهي عنده شاملة لأحاديث الرسول ﷺ، وقول الصحابي وعمل أهل المدينة. فإن لم يجد في السنة بهذا المفهوم أخذ بالقياس ومع القياس المصلحة وسد الذرائع والعرف والعادات (38)

ولنأخذ لمحة عن كل أصل من هذه الأصول :

**الأصول العامة لمذهب مالك :**

ويمكن تقسيمها إلى أصول عقلية وأصول عقلية

**الأصول العقلية :**

1 - الكتاب : وقد اشترط مالك في نقله التواتر، واتباعاً لهذا الشرط لم ير وجوب تنابع الصيام في الكفارة، إذ لم تصح عنده قراءة عبد الله بن مسعود التي ذكر فيها التنابع عن طريق التواتر، فهي عنده ليست قرآناً (39).

أما من حيث الدلالة فقد أخذ أولاً بنص الكتاب، ويطلق عليه أيضاً الصريح وهو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة قطعية بحيث لا يقبل التأويل مثاله قوله تعالى في صيام المتمتع الذي لم يجد هدياً : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت، تلك عشرة كاملة » (40)

وأخذ كذلك بظاهره وهو يأتي في المرتبة بعد النص من حيث الاستدلال وهو اللفظ الذي يقبل التأويل كما ذكر الغزالي والقرافي وغيرهما، وهو يتردد في دلالة بين احتمالين أو أكثر، ولكن دلالة على أحد الاحتمالات أرجح فيبدر إلى الذهن بمجرد سماعه، وهو بهذا يفترق عن المجمل لأن المجمل يتردد بين احتمالين أو أكثر، ولكن من غير ترجيح لواحد على غيره بل كلها سواء (41).

ويأخذ بمفهوم الموافقة، وهو فحوى الكلام، وهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، مثاله قوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ (42)، فالآية تدل بالمنطوق على حرمة التأفيف وتدل بالمفهوم على أن حرمة الضرب من باب أولى (43).

ويأخذ مالك بمفهوم المخالفة، وهو أن يجيء النص على الحكم مقيداً بوصف أو نحوه فيفهم ذلك نقيض الحكم عند تخلف الوصف مثل قوله ﷺ « في السائمة

زكاة » فإن هذا النص يفهم منه أن السائمة في الابل وهي التي ترعى في.عشب مباح فيها زكاة، ويفهم بالمخالفة أن المعلوفة لا زكاة فيها (44).

ويأخذ أيضا بالتنبيه على علة الحكم كما في قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا، أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به ﴾ (45).

فإن هذا يستفاد منه أن العلة في التحريم انه رجس (46).

كما أن مالكا رحمه الله كانت له قواعد في تخصيص عام القرآن، وقبل الكلام عنها لابد من الإشارة إلى الفرق بين الأصل والقاعدة، فالأصول في المذهب — أي مذهب كان — هي مصدر الاستنباط فيه وطرائقه، وقوة الادلة الفقهية ومراتبها وكيف يكون الترجيح بينها عند التعارض.

أما القواعد فهي ضوابط كلية توضح المنهج الذي انتهى إليه الاجتهاد في ذلك المذهب والروابط التي تربط بين مسأله الجزئية، فالقواعد متأخرة في وجودها الذهني الواقعي عن الفروع لأنها جمع لاثباتها وربط بينها وجمع لمعانيها، أما الأصول فالفرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع لأنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند استنباطه ككون ما في القرآن مقدما على ما جاءت به السنة، وأن نص القرآن أقوى من ظاهره وغير ذلك من مسالك الاجتهاد (47).

كما أن مالكا رحمه الله استنبط قواعد تخصص عام القرآن، فهو كان يرى جواز تخصيص العام بالعقل مثل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ (48).  
حيث أخرج العقل ذات الله تعالى وصفاته.

كما كان يرى جواز تخصيص العام بالاجماع لقوله تعالى : ﴿ أو ما ملكتم أيمانكم ﴾ (49) حيث خرجت منه الأخت في الرضاعة اجماعا.

وكان يرى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، كقوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (50) فذلك عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ (51).

وكان يرى جواز تخصيص عام القرآن بالقياس باعتبار أن كلا منهما حجة في

دلالتة اذا انفرد إلا أن دلالة النص العام قابلة للتخصيص، والقياس خاص فيقدم القياس على النص الخاص اذا قابل عموم النص الآخر، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع، وحرم الربا ﴾ (52) حيث يقاس بيع الأرز بالأرز متفاضلا ونسيئة على بيع الذهب بالذهب المنهى عنه بالحديث، ومن ثم يخص هذا القياس عموم الآية التي أحلت كل بيع، كما أن مالكا كان يرى جواز تخصيص عام القرآن بالعرف حيث تكون عادة الاستعمال اللغوي وما يفهم منه بين المخاطبين هي التي تحدد المراد من اللفاظ العامة، فدلالة العرف هي التي تخصص دلالة اللغة، ذلك كقوله تعالى : ﴿ تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾ (53). لأن هناك أشياء لا تدمرها الريح وهكذا.

2 - السنة :

انظر هذا الأصل في المبحث الرابع.

الاجماع :

وهو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر طال أو قصر على حكم شرعي، وهو قطعي تحرم مخالفته لقوله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ﴾ (55) ولقوله ﷺ : « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة » (56).

وكل إجماع لا بد أن يكون مستندا إلى دليل شرعي كالكتاب والسنة أو القياس، كالاجماع على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير لقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ (57) والاجماع على وجوب قضاء صلاة الغافل والنائم لقوله ﷺ « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها » (58).

وفي رواية « من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها »، والاجماع على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه.

والاجماع عند المالكية غير خاص بالصحابة والتابعين وإجماع التابعين على أحد أقوال الصحابة يعتبر إجماعا كإجماعهم على بيع أم الولد اقتداء بعمر وعثمان ومخالفتهم لأبي بكر وعلي وجابر وأبي سعيد وابن عباس رضي الله عنهم جميعا.

كما أن الاجماع على نوعين نطقي وسكوتي. فالنطقي إذا كان اجتماعهم على

الحكم بالنطق به، وسكوئي إن كان النطق به من بعضهم وسكوت من الباقين.  
والاجماع النطقي قطعي إن شوهد أو نقل بالتواتر، وظني إن نقل بخبر الآحاد  
الصحيح (59).

كما أن إجماع أهل المدينة حجة عند المالكية يوجب العمل به، وهو ما اجتمع  
عليه علماؤها كالفقهاء السبعة وأمثالهم كنافع مولى ابن عمر وابن شهاب الزهري وابن  
هرمز وغيرهم، ويرجح مالكا على حديث الآحاد إذا عملوا بخلافه لأنهم أبصر وأعلم بما  
كان آخر أمر النبي ﷺ إذ توفي بينهم فانتقل الأمر إلى الصحابة ثم إلى أبنائهم  
وأحفادهم.

وإجماع أهل المدينة نوعان : ما طريقه النقل المتواتر سواء كان قولاً كالأذان  
والإقامة، أو فعلاً كصفة صلاته وحججه ﷺ اقراراً لما شاهده من أصحابه أو تركاً لأمر  
ظاهرة كتركه ﷺ أخذ الزكاة في البقول والفواكه مع كثرتها في بساتين المدينة.  
وما طريقه الاجتهاد سواء كان فتاوي أو أقضية الصحابة أو كبار التابعين  
كأقضية عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أو أقضية الفقهاء السبعة وغيرهم (60).

### الأصول العقلية :

1- القياس : والمراد به عند المالكية القياس الاصطلاحي الذي هو إلحاق أمر  
غير منصوص على حكمه بحكم آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في وصف وهو  
علة الحكم (61).

كان مالك رحمه الله يأخذ بالقياس فقد أجمع المالكيون عليه، فقياس على مسائل  
وصل إلى علمه أن الصحابة قضوا بها، كحال زوجة المفقود إذا حكم بموت زوجها  
فاعتدت عدة الوفاة وتزوجت بغيره، ثم ظهر حياً، بحال من طلقها زوجها وأعلمها  
بالطلاق ثم راجعها ولم تعلم بالرجعة فتزوجت بعد انتهاء العدة وذلك أن عمر رضي الله  
عنه أفتى في هذه أنها لزوجها الثاني دخل بها أو لم يدخل فقياس مالك عليها زوجة  
المفقود وقال أنها للزوج الثاني دخل بها أو لم يدخل « (62).

والفقه المالكي لم يقس فقط على الأحكام المنصوص عليها حتى يكون حملاً على  
النص مباشرة، بل يقس على المسائل المستنبطة بالقياس فإذا تم القياس في فرع من



الفروع ووجد فرع آخر قيس عليه وهو ما بينه ابن رشد الأكبر في المقدمات والممهدات (63).

وقد سبقت الإشارة خلال كلامي عن الأصل الأول أن القياس يخصص عام القرآن لأنه من قبيل الظاهر الذي تدخل ألفاظه دلالة الاحتمال خصوصا إذا كان القياس يعتمد على أصول عامة صارت في حكم المعلوم من الشرع بالضرورة.

وذكر القرافي في التنقيح أن القياس عند مالك مقدم على خبر الآحاد (64)، لأن الخبر متضمن الحكم فقط والقياس متضمن للحكم والحكمة أي العلة (65).

« حكى بعض العلماء أن مالكا لا يقدم القياس على خبر الآحاد إلا إذا لم يصح الخبر عنده، أو لم يصحبه عمل أما إذا كان الخبر صحيحا عنده ورافق المضوابط التي عليها العمل فهو مقدم على القياس (66) ».

## 2 - المصالح المرسله :

لما كان المراد من الشريعة صلاح العباد وقيام مصالحهم الدنيوية على الوجه الذي شرعه الله لهم، كان من الواجب فيما لم يرد فيه نص أو أصل يقاس عليه ملاحظة مقاصد الشريعة ومراعاة مصالح الأفراد والجماعات بالمحافظة على حقوقهم ودفع الضرر عنهم.

ولما كانت المصالح الواجب مراعاتها في استنباط الأحكام لا تعرف إلا بتعريف الشرع لها ولا تقدر إلا بميزانه قسمت من هذه الوجهة إلى ثلاثة أقسام.

مصالح معتبرة من الشارع قد عرف اعتبرها لها بالقياس المعتبر شرعا، ومصالح غير معتبرة من الشارع قد عرف عدم اعتبرها لها كالمنع من غرس شجر العنب لثلا يعصر خمرا، ومصالح لم يرد لها في الشرع اعتبار أو عدمه بل تركت مرسله أي مطلقة دون شهادة لها بشيء، وهذه هي التي سميت بالمصالح المرسله، وتكثر في المعاملات وسياسة الرعية وتعد من مدارك الشريعة وأصولها التي تبنى عليها الأحكام كما يجنبني على القياس ولكن بشروط :

الأول : أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع الضرورية لقيام مصالح العباد كالكليات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

الثاني : أن تكون معقولة في ذاتها أي جارية على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

الثالث : أن يكون في الأخذ بها أمر ضروري، أو دفع ضرر بين أو رفع حرج شاق (67)

ومن هذا يتبين أن المصالح المرسله عند الأصوليين هي المعاني التي تحصل من ربط الحكم بها وبناءه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق، ولم يقد دليل معين على اعتبارها أو إلغاؤها (68).

### 3 - الاستحسان :

تضافرت المصادر التي ثبت أن مالكا رضي الله عنه كان يأخذ بالاستحسان، فالقرافي يذكر أنه كان يفتي على مقتضى الاستحسان أحيانا ويقول فيه : قال به مالك في عدة مسائل في تضمين الصانع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم وتضمين الحاملين للطعام والادام دون غيرهم (69).

وجاء في حاشية البناني في باب الاستحقاق أن ابن القاسم روى عن مالك أنه قال : الاستحسان تسعة أعشار العلم (70)

ولكن ما هو الاستحسان ؟ الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وقيل هو تخصيص قياس بأقوى منه ولا يخالف في وجوب العمل به بهذا الاعتبار للاجماع على العمل بالراجح من الدليلين المتعارضين (71).

وقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فيه أنه إن كان معنى قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته، والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقا، وإن كان بمعنى أنه شك فهو مردود اتفاقا إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك، وقيل هو العدول عن الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، وفيه أن تلك العادة إن كانت في زمن النبي لله وأقرها فهو ثابت بالسنة وإن كانت في زمن المجتهدين ولم ينكروها فهو إجماع سكوتي، والا فهي مردودة إجماعا (72).

### 4 - الاستصحاب :

عرفه ابن القيم، بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا، أي بقاء الحكم الثابت نفيا أو إثباتا حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فهذه الاستدامة لم تثبت

بدليل إيجابي بل تثبت لعدم وجود دليل مغاير ولذا عرفه القرافي بما لا يخرج عن هذا المعنى فقال :

الاستصحاب معناه اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال (73).

وقد قسم بعض العلماء الاستصحاب إلى قسمين :

أحدهما : استصحاب البراءة وهو بقاء الذمة على ما كانت عليه حتى يقوم الدليل المثبت حقا كحال المنكر للدعوة فحاله حال استصحاب البراءة، وحصر ابن القيم خلاف الفقهاء فيه، فقال، أن الحنفية يجعلونه للدفع دون الإثبات، ومالك والشافعي وابن حنبل يأخذون به حجة مطلقة، وقال ابن القيم أنه حجة لم يتنازع الفقهاء فيه (74).

غير أن أبا زهرة علق على كلام ابن القيم بأن الحنفية خالفوا في ذلك، فمثلا حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنها وصف ثابت بالاستصحاب ولكنه عند الحنفية لا يوجب حقا جديدا فلا يرث، ولكن يستقر به الحق القديم فلا تنتقل أمواله إلى ورثته (75).

5 - سد الذرائع :

الذرائع هي الوسيلة المؤدية إلى المصالح أو المفسد وحكمها كحكم ما تؤدي إليه من حلال أو حرام أو غيرها.

والمراد من الذرائع منع الوسائل المؤدية إلى مفسد وتنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما يكون أداؤه إلى المفسدة راجحا كحفر بئر غير مسورة في مكان يمر منه الناس.

الثاني : ما يكون أداؤه إلى المفسدة راجحا كحفر بئر غير مسورة في مكان لا يمر منه الناس ليلا وكبيع العنب لخمارة.

الثالث : ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر بئر في مكان غير مطروق، وهذا مباح لندرة أداؤه للضرر مع قيام المصلحة وأصل الإذن.

وأما الذرائع المؤدية إلى مصالح فلا يجوز سدها ولا سيما إذا كانت المصالح متوقفة عليها وتكون حينئذ واجبة أو مندوبة أو مباحة حسب حكم المصلحة نفسها (76).

## الأصول التي تميز بها المذهب المالكي

انفرد مذهب مالك عن المذاهب الفقهية الأخرى المعتمدة عند أهل السنة بعمل المدينة وهو عنده داخل في السنة وسيأتي الكلام عنه بتفصيل ضمن مبحث السنة، وكذلك أخذه بالمصلحة التي تبنى عليها بعض الأصول، مثل المصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والعرف وهو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول حيث تخضع ألفاظ النصوص (77).

وهذه الخصائص تجعل مذهب مالك، وفقهه يتسم بالمصلحة لربط الأصول الشرعية بمصالح الناس.

## المبحث الرابع

### السنة عند مالك

مدخل : يجمل بنا في مقدمة هذا البحث أن نتعرض إلى تعريف السنة لغة واصطلاحاً.

1 - تعريف السنة : فالسنة لغة هي الطريقة والمنهج وفيه قوله تعالى « سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (78).

أما السنة في اصطلاح علماء الاسلام فإنها تختلف بين علماء الكلام والفقهاء والأصوليين والمحدثين.

السنة عند علماء الكلام : إن علماء الكلام حافظوا على المعنى الأصلي اللغوي لكلمة السنة غير أنهم قيدوها بالتي كان عليها الرسول ﷺ وأصحابه والتابعون، فإذا قالوا معتقد أهل السنة كذا، فهم يعنون الطريقة التي كان عليها الرسول ﷺ وصحابته والتابعون لهم بإحسان في المعتقدات والأعمال وفهم كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ ويقابلها بهذا المعنى البدعة ومن ثم كل من انحرف عما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه من المبتدعة، ولذلك نجدهم يقابلون بين أهل السنة والطوائف الخارجة عن مذهبهم ومعتقداتهم.

السنة عند الفقهاء : أما الفقهاء فأطلقوا السنة على ما يقابل الفرض، ولذلك قسموا الأحكام الشرعية إلى فروض وسنن ومستحبات ومباح، ومكروه وحرام، أما السنة عندهم

ما طلب من الشخص فعله من غير إلزام بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب على الترك.  
السنة عند الأصوليين : أما عند علماء الأصول فالسنة تطلق في مقابل الكتاب،  
ومن ثم يعدون أصول الفقه أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس. ويقصدون منها ما  
ثبت عن النبي ﷺ من قوله أو فعله أو تقريراته.

السنة عند المحدثين : وهي بهذا المعنى أيضا تطلق في اصطلاح علماء الحديث، غير  
أنهم يزيدون على ما سبق ما أضيف إلى النبي ﷺ من أوصافه وسيرته وشماله.

2 - مفهوم السنة عند مالك : وطبيعي أن يسير الامام في فهم السنة على ما سار  
عليه علماء السلف وعامة المحدثين الذي كان من أئمتهم وأقطابهم، غير أنه ربما عجم في  
السنة لتشمل ما يعرف عند علماء الحديث بالمأثور (79).

أعم من أن يكون ذلك مضافا إلى النبي ﷺ، أو إلى صحابته، وما استقر عليه  
عمل التابعين ولا سيما إذا كان الامر المجمع عليه، وهو بهذا المعنى يعطي لعمل أهل  
المدينة وإجماعهم مكانة خاصة ويجعل من قبيل السنة كذلك فتاوي الصحابة، وفتاوي  
كبار التابعين الآخذين عنهم كسعيد بن المسيب، ومحمد بن شهاب الزهري ونافع ومن  
في طبقتهم ومرتبهم العلمية كبقية الفقهاء السبعة وفي هذا المعنى نجد قوله ﷺ  
« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء » الحديث.

ويمكن تقسيم السنة بهذا المفهوم إلى قسمين : سنة مرفوعة وسنة غير  
مرفوعة (80).

— فالسنة المرفوعة تشمل كل خبر رفع إلى النبي ﷺ ونسب إليه سواء كان  
بإسناد أو غير إسناد فالخبر الذي له إسناد فهو إما متصل السند وهو المسند (81) وإما  
منقطع السند، وبالنظر إلى مكان الانقطاع إما في آخر السند وهو المرسل (82) وإما في  
وسطه وهو المنقطع (83) وإما في أوله وهو المعلق (84).

أما الخبر المرفوع إلى النبي ﷺ وليس له إسناد (85) فهو كقول مالك بلغني أن  
رسول الله ﷺ، أو بلغني عن الثقة أنه عليه السلام قال أو فعل، وهذا النوع من  
الاحبار أصبح يعرف فيما بعد ببلاغات مالك.

أما السنة غير المرفوعة فتشمل قول الصحابي، وإجماع أهل المدينة وعملهم (86).

II — السنة بمعنى الحديث (87).

كان مالك رحمه الله يراعي عدد طرق الرواية في الأخذ بالحديث، فكلما تعددت طرق الحديث وزادت إلا وازداد اطمئنانه إليه وأفاد العلم اليقيني، وهكذا كان يأخذ أولاً بالحديث المتواتر (88)، فإن لم يجد أخذ بالحديث المشهور (89)، فإن لم يجد أخذ بحديث الاحاد (90)، قال عياض « أنه — مالكا — تناول السنة على ترتيب متواترها ومشهورها وآحادها (91) ».

فالحديث المتواتر حجة عند مالك واجب العمل به لأنه يفيد القطع مثله مثل القرآن (92). وهو مقدم على خبر الآحاد الذي يفيد الظن.

أما من حيث الدلالة فيأخذ أولاً بنص السنة وصريحها، ثم يأخذ بظاهرها ويأخذ بعدها بمفهومها مخالفة وموافقة وتنبها. قال عياض « إنه تناول السنة على ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهوماتها » (93).

أما إذا تعارض ظاهر القرآن مع صريح السنة قدم الظاهر، إلا إذا اعتضدت السنة بإجماع أهل المدينة فيقدم صريح السنة على ظاهر الكتاب (94).

ومن ثم رد حديث وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات لمخالفته لقوله تعالى ﴿ فاكلوا مما أمسكن عليكم ﴾ (95)، فقد روى عن مالك قوله، قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته (96). وعلل الشاطبي رد مالك أنه يؤكل صيده بنص القرآن فكيف يكره لعبه (97).

وأما إذا تعارض القياس وخبر الآحاد فقد حكى عن مالك قولان، قول أنه يقدم خبر الآحاد على القياس، وقول يقول أنه يقدم القياس على خبر الآحاد (98).

ومن الأخبار التي ردها مالك بالمصلحة والقياس والرأي.

1 — حديث خيار المجلس الذي رواه عن ابن عمر بحجة أن المجلس ليس له مدة معلومة.

2 — الخبر الذي مقتضاه إكفاء القدور التي طبخت من لحم الغنم أو الإبل التي أخذت من الغنائم قبل القسمة، لأنه إفساد منافع للمصلحة.

3 — لم يأخذ مالك بالخبر الوارد عن النبي ﷺ في صيام ستة من شوال تبدىء من اليوم التالي ليوم الفطر، فقد رده وأنكره.

ففي هذه الأمثلة رد مالك رحمه الله خبر الآحاد بالمصلحة والقياس، وقيل أن مالكا يترك خبر الآحاد وينكر نسبته إلى النبي ﷺ إذا عارض أصلا معلوما ولو كان مستتبعا إلا إذا كان للخبر ما يعضده من أصل قطعي آخر (99).

السنة بمعنى عمل أهل المدينة :

ولنتقل الآن إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمسك رضي الله عنه، وهي مسألة عمل أهل المدينة، فقد أخذ بعملهم لأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن (100). فمالك يرى تقديم عمل أهل المدينة، وأنه في الرتبة الثانية للاجماع، ولا يشترط في خبر الواحد أن لا يخالفه العمل، ولأن العمل عنده متقدم عليه، فإن لم يوجد عمل فيجب العمل بخبر الواحد مهما صح أو حسن دون شرط شهرة أو غيرها (101). وفي هذا المعنى يقول شيخه ربيعة بن عبد الرحمن « رواية ألف عن ألف خير من رواية واحد عن واحد (102) وقد احتدم حول هذه المسألة النزاع بينه وبين فقهاء عصره، بل كان مالك رحمه الله يلوم كل فقيه يأخذ بعمل أهل المدينة ويخالفهم، فقد كتب في ذلك إلى الليث بن سعد.

« بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في أمانتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدنا، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك وأن تتبع ما ترجو السجاة باتباعه فإن الله تعالى يقول في كتابه ﴿ فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾ فإنما الناس تبع لأهل المدينة التي بها نزل القرآن (103).

ورد الليث عليه « وأما ما ذكرت من مقام الرسول ﷺ بالمدينة ونزول القرآن بما عليه بين ظهرائي أصحابه وما علمهم الله منه وأن الناس صاروا به تبعاً لهم فيه كما ذكرت، وأما ما ذكرت من قوله تعالى : ﴿ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم ﴾ فإن كثيراً من أولئك السابقين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس فظهروا بين ظهرائهم كتاب الله وسنة نبيه ويجهدون فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة... » (104).

ولعل الأسباب التي دفعت مالكا رحمه الله إلى اعتبار عمل أهل المدينة حجة هي :

1 — كان يرى أهل المدينة أقرب من مواقع الوحي، وهم أجدر بأن يحافظوا على ما سمعوه وتعلموه وشاهدوه.

2 — لأعتقاده أن ما كان يجري به عمل أهل المدينة لا يبعد أن يكون رسول الله ﷺ قد اطلع عليه وسكت عنهم وأقرهم عليه.

3 — ان رسول الله ﷺ لبث في المدينة عشر سنين يوحى إليه، وكان يدبر شؤون الدين والدنيا ويبني قواعد الأمة ويربي الناس ويحكم بينهم فجمع بذلك بين شؤون الدين والدنيا فاعتبر دینه كما اعتبر عمله.

4 — إن الصحابة من بعده رضوان الله عليهم، وهم حديثو عهد بالنبوة والتشريع — لم يغيروا شيئاً من ذلك — بل تابعوا رسول الله ﷺ في سكوته وعمله

5 — كانت المدينة مركز الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين اجتمع فيها أكابر الصحابة، وهم أكثرهم عدداً وأوسعهم علماً وأعلمهم بسلوك نبيهم.

6 — لما ولي أبو بكر الخلافة وبدأ يقضي بين الناس كان يجمع الصحابة فيما يعرض له من المسائل ويفتاورهم يقتدي وعليها يعتمد وهم مستشاروه في العلم والعمل.

7 — ثم تابعه عمر ثم عثمان، وكانا يقتديان بما فعل الخليفة الأول.

8 — ثم جاء التابعون بعدهم فانتهجوا نهجهم واحتدوا حدوهم وساروا على منوالهم ناظرين إلى الدين بمنظار من سبقهم النص في عقولهم، والعمل شائع بين ظهرانهم وآثار الرسول معروفة بين صغيرهم وكبيرهم يسمعون الأبناء عن الآباء مسجلين كل خطوات رسول الله ﷺ ومستحضرينها نصب أعينهم كل ذلك كان يجري في المدينة والناس شهود بعضهم على بعض (105).

وقد نقل مالك إجماع أهل المدينة في موطنه على نيف وأربعين مسألة (106)، وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب، كما ذكر ذلك ابن تيمية :

الأولى : ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ مثل نقلهم لمقدار الصاع والمذ وكتربك صدقة الخضروات والأحباس فهذا كما هي حجة باتفاق العلماء أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع، كما هو حجة عند مالك، ذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه قال أبو يوسف — وهو أجل أصحاب أبي حنيفة، وأول من لقب



قاضي القضاة — لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر فرجع أبو يوسف إلى قوله، وقال : لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت.

المرتبة الثانية : العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان فهذا حجة في مذهب مالك وهو المنصوص عن الشافعي، قال في رواية يونس ابن عبد الأعلى : إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريبا إنه الحق، وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها، والمحكى عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة، وما يعلم بأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول ﷺ.

المرتبة الثالثة : إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح واحدها يعمل به أهل المدينة، ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أن يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة لا يرجح بعمل أهل المدينة ولا أصحاب أحمد وجهان أحدهما — وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل — أنه لا يرجح، والثاني وهو قول ابن الخطّاب وغيره أنه يرجح به، قيل هذا هو المنصوص عن أحمد ومن كلامه إذا رأى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو الغاية وكان يفتى على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق.

وكان يكره أن يرد على أهل المدينة، كما يرد على أهل الرأي ويقول إنهم اتبعوا الأثر، فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة وعملهم.

وأما المرتبة الرابعة : فهي العمل المتأخر بالمدينة فهل هو حجة شرعية يجب اتباعه أم لا ؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس حجة شرعية هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، كما ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب في كتابه أصول الفقه، وغيره ذكر أن هذا ليس إجماعا ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك وربما جعله حجة بعض أهل المغاربة من أصحابه هـ (107)

وقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضي الله بعمل أهل المدينة، لم يكن منه إلزاما لغيرهم من أهل الأمصار ولا على أنه حجة في الدين لا تصح مخالفته بحال، بل على أنه

اختيار منه، ولقد قال في أعلام الموقعين ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك في « حمل الناس على مذهبه وقد عزم عليه، وقال: قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، إنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل ولم يقل قط في موطنه، ولا غيره لا يجوز العمل بغيره بل هو يخبر إخبارا مجردا أن هذا عمل أهل بلده (108).

وقد رد كذلك الشافعي رحمه الله على شيخه مالك في مسألة إجماع أهل المدينة في كتابه الرسالة عند مناقشته لبعض المالكيين، وخلاصة هذا الرد:

أولاً: أن الأمر مجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد بل اجتماع العلماء في كل البلاد.

ثانياً: أن المسائل التي ادعى فيها مالك إجماع أهل المدينة عليها، كان من أهل المدينة من يرى خلافها.

وقد ترك مالك رحمه الله حديث الآحاد إذا خالف عمل أهل المدينة أو إجماعها، وهكذا رد حديث المتبايعان بالخيار حيث يروي مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار، علق عليه بقوله: قال مالك وليس هذا عندنا حد ولا أمر معمول به فيه (109). وقد قال فيه ابن عبد البر اجمع العلماء على أن هذا الحديث ثابت عن النبي ﷺ، وأنه من أثبت ما نقل العدول وأكثرهم استعملوه وجعلوه أصلاً من أصول الدين في البيوع (110). ولابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد تعليق على هذا الحديث بهذا المعنى وانتصر للأخذ به.

السنة بمعنى فتوى الصحابي:

كان مالك رحمه الله يأخذ بفتوى الصحابي على أنها حديث واجب العمل به ولذلك أثر عنه أنه عمل بفتوى بعض الصحابة في مناسك الحج وترك عمل النبي ﷺ باعتبار أن ذلك الصحابي ما كان يفعل ما فعل في مناسك الحج من غير أمر النبي ﷺ، إذا أن المناسك لا يمكن أن تعرف إلا بالنقل، وهذا من المواضع التي انتقد

فيها الشافعي شيخه مالكا، وقال عنه إنه جعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً، فإن قول النبي ﷺ هو الأصل وفعل الصحابي ملتزم منه فهو فرع فكيف يقدم الفرع على الأصل ؟

وقد ردت المالكية على هذا، بأن مالكا كان يعتبر قول الصحابي في أمر لا يعلم إلا بالنقل حديثاً، فالمعارضة بين أصليين لا بين أصل وفرع، وله أن يختار من الأصل ما يكون أقوى سنداً (111).

وروى أن مالكا كان يأخذ بفتاوي كبار التابعين وهي عنده دون مرتبة أقوال الصحابة وبالأولى لا يرفعها إلى مرتبة الأحاديث المرفوعة إلا أن يصادف ذلك إجماع أهل المدينة.

واعترض الغزالي في كتابه المستصفى على أخذ مالك بفتوى الصحابي على أنه واجب العمل به مستدلاً على أن الصحابة ليسوا محل العصمة ويجوز عليهم الغلط فلا ينتج قولهم ما يقطع به في الحجية (112) ورد للمالكية عليه أنهم لم يدعوا عصمة الصحابة وإنما اجتهدهم أولى بالصواب من اجتهد من بعدهم (113) ولأن قولهم يكون عن اجتهد أو توقيف.

الرواية عند مالك :

#### 1 - شروط مالك في قبول الرواية

كان مالك رحمه الله عارفاً بالرجال ناقداً لهم متشدداً في الأخذ عنهم، فقد حكى ابن عبد البر عن مالك أنه قال : لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ من سوى ذلك لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى فيدعو الناس إلى هواه، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على أحاديث رسول الله ﷺ ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به (114). قال بشر بن عمر : « نهاني مالك عن إبراهيم بن أبي يحيى قلت من القدر تنهاني عنه ؟ قال : ليس في دينه بذاك (115). وقال مالك : إن العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم لقد أدركت سبعين ممن يحدث قال فلان، قال رسول الله ﷺ، فما أخذت عنهم شيئاً وإن أحدهم لو أوتى على بيت المال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن وقدم علينا ابن شهاب الزهري فكنا نزدحم على بابه » (116).

كل هذه النصوص تبلور لنا مقاييس مالك ومعايير في قبول الرواية، كما تشير إلى مدى تحري مالك في أخذه عن الرجال، فهو لا يأخذ إلا ممن يطمئن إليه ويشق في عدالته وضبطه، ويمكن حصر هذه المقاييس وشروط مالك في قبول الرواية في خمسة شروط.

أولاً : لا يأخذ من سفيه لا يحسن التصرف في ماله (117)

ثانياً : لا يأخذ من صاحب هوى وبدعة يدعو إلى هواه وبدعته وقد عاصر مالك الفتن، وكان بمعزل عنها (118). وكان لأصحاب النحل شأن في زمانه، وكل نخلة وفرقة ترى نفسها على الحق، فلم تر بأساً من وضع أحاديث تؤيد معتقداً وتكسب بها عطف وتأيد الناس لها (119).

ثالثاً : لا يأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم في أحاديث الرسول ﷺ.

رابعاً : أن يكون من أصحاب هذا الشأن يعرف ما يحدث به (120).

خامساً : لا يأخذ عن المتساهلين في الرواية (121)

وقد نوه العلماء وأجمعوا على أن شروط مالك في قبول الرواية كانت دقيقة للغاية، ولهذا قال فيه ابن عيينة، رحم الله مالكا ما كان أشد انتقاءه للرجال (122).

على أن مالكا رحمه الله أجاز للرواة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، إذا كان الراوي متفهماً لمعناه عالماً بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ (123).

ولحرصه على أن يكون رواه ثقة بالقيود التي ذكرنا كان يرفض رواية بلد بأسره، قيل له لم لا تحدث عن أهل العراق ؟ قال : لأني رأيتهم إذا جاؤونا يأخذون الحديث عن غير الثقة، فقلت كذلك هم في بلادهم (124).

السند عند مالك (125).

إن تحري مالك في أخذه من الرجال ووضع شروطاً دقيقة لذلك جعله لا يأخذ إلا ممن يطمئن إليه ويشق في عدالته وضبطه وهي نقطة مهمة في تقييم مرويات مالك خصوصاً إذا علمنا أن ليس كل حديث ورد في الموطأ مسنداً، فهو لم يول السند أهمية بالغة ما دام الحديث بلغه عن الثقة.

والظاهر أن مسألة السند لم تكن شائعة ولا مطروحة في عهد مالك بالشكل الذي عرفت به فيما بعد، وذلك لقرب القوم من رسول الله ﷺ وصحابته الكرام، فمنهم من أدرك بعض الصحابة كابن شهاب الزهري، ونافع، ومنهم من أدرك كبار التابعين كما لك رحمه الله (126).

كما أن التدليس والكذب في المدينة كان قليلا جدا لان آثار الرسول ﷺ وصحابته كانت موجودة وتشهد على أقوالهم (127).

وبالجملة فإن مالكا رحمه الله لم يهتم بالسند أو باتصاله اهتماما كبيرا، لهذا نجد في الموطأ المرسل والمنقطع والمبهم والبلاغات والموقوف على الصحابي وحتى يتضح هذا الكلام لا بأس من التفصيل في المسألة وتعريف كل نوع على حدة خصوصا الأنواع التي لم نتعرض إليها قبل في هذا البحث.

### 3 - المرسل (128).

فمالك يرسل حديث الشفعة ويعمل به، ويرسل حديث اليمين مع الشاهد ويوجب القول به، ويرسل حديث ناقة البراء بن عازب في جنایات المواشي ويرى العمل به (129).

وذكر ابن عبد البر في التمهيد نقلا عن بعض المالكية أن مراسيل الثقة أولى من المسندات واعتلوا بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه ومن أرسل من الأئمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك على صحته وكفاك النظر (130)، وذهبت طائفة أخرى منهم إلى أن المرسل والمسند هما سواء في وجوب الحجة والعمل، واعتلوا بأن السلف رضوان الله عليهم أرسلوا ووصلوا وأسندوا فلم يوجب أحد منهم على صاحبه شيئا من ذلك بل كل من أسند لم يخل من الإرسال، ولو لم يكن ذلك كله عندهم دينا وحقا ما اعتمدوا عليه (131).

وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين كأنه يعني أن الشافعي أول من أتى من قبول المرسل (132).

والمذاهب في قبول المرسل ثلاثة، مذهب جمهور المحدثين ومذهب الإمام الشافعي ومذهب المالكية والحنفية (133).

أولاً : رد جمهور المحدثين المرسل واعتبروه ضعيفاً للجهل بحال المذوف، قال ابن حجر « لأنه يحتمل أن يكون صحابياً ويحتمل أن يكون تابعياً وعلى التالي يحتمل أن يكون ضعيفاً ويحتمل أن يكون ثقة... » (134).

ثانياً : قبل الشافعي المرسل من كبار التابعين بشرط الاعتبار في الحديث المرسل والراوي المرسل أما الاعتبار في الحديث فهو أن يعتضد بواحد من أربعة أمور (1) أن يروى مسنداً من جهة أخرى (2) أو يروى مرسلًا بمعناه عن راو آخر لم يأخذ من شيوخ الأول. فيدل ذلك على تعدد مخرج الحديث (3) أو يوافقه قول بعض الصحابة (4) أو يكون قد قال به أكثر أهل العلم.

وأما الاعتبار في الراوي المرسل فإن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً، ولا مرغوباً عنه في الرواية قال السيوطي في التدريب ص 67 « اشتهر عن الشافعي أنه لا يحتج بالمرسل إلا مرسل سعيد بن المسيب ».

ثالثاً : قال مالك في المشهور عنه، وأبو حنيفة في طائفة منهم أحمد في المشهور عنه، المرسل صحيح، وقد قيد ابن عبد البر (135). بما إذا لم يكن المرسل ممن لا يخرز ويرسل عن غير الثقة، فإن كان فلا خلاف في رده ولقد صرح بذلك بعض التابعين، فالحسن البصري يقول : كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً، ويقول : متى قلت حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت قال رسول الله ﷺ سمعته من سبعين أو أكثر (136).

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين وتابعي التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ، فلما كثرت اضطراب العلماء إلى الإسناد ليعرف الراوي فتعرف نحلته، ولقد قال في ذلك ابن سيرين من التابعين « ما كنا لنسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة »

ويظهر من تتبع موطأ مالك وكتب الآثار المتصلة في إسنادها إلى أبي حنيفة، وأن المرسل عندهما في مرتبة خبر الآحاد، فعند تعارضهما يرجح عندها بطرق الترجيح التي تتبع عند تعارض خبرين.

وهذا نجد في الموطأ — كما سبقت الإشارة إليه — الخبر المرسل إلى جانب الخبر المسند وقد أحصى أبو بكر الأبهري مرسل الموطأ فوجده مائتين واثنين وعشرين حديثاً

مرسلاً وثلاثمائة ونيف حسب إحصاء ابن حزم (137).

4 - المنقطع : إذا كان الانقطاع في آخر السند هو المرسل، فإذا انتقل الانقطاع إلى وسط السند اصطلاح على تسميته بالمنقطع، وذلك بسقوط راو منه بعد طبقة الصحابي وهذا النوع من الأحاديث يأخذ به مالك، ومثاله « عن مالك عن ابن شهاب عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال : لما قدمنا إلى المدينة نالنا وباء من وعكها شديد، فخرج رسول الله ﷺ على الناس وهم يصلون في صبحهم وقعدوا فقال رسول الله ﷺ صلاة القاعد مثل نصف القائم » (138)، قال ابن عبد البر هذا الحديث منقطع لأن الزهري لم يلق ابن عمرو (139).

5 - البلاغات : ونجد عند مالك في موطئه أحاديث لم يذكر فيها السند، وإنما روى فيها مباشرة عن رسول الله ﷺ، وهو ما عبر عنه مالك بلفظه بلغني أو بعبارة « عن مالك أنه بلغه » ومثاله « عن مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال : استقيموا ولن تحصوا، واعملوا خيراً أعمالكم الصلاة ولا يحافظ على وضوء إلا مؤمن » (140)، « انظر مثالا آخر في مدخل المبحث الثالث :

قال سفيان : إذا قال مالك بلغني فهو إسناد قوي (141) وقال الزرقاني، أن بلاغ مالك ليس من الضعيف لأنه تتبع كله فوجد مسنداً من غير طريقة (142).

وقد اهتم العلماء بمراسيل مالك وبلاغاته اهتماماً كبيراً، وهكذا نجد ابن عبد البر يصنف كتابه التمهيد لوصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعتمد وذكر فيه أن جميع ما في الموطأ من قول مالك « بلغني ومن قول « عن الثقة عندي » مما لم يسنده أحد وستون حديثاً كلها مسندة من غير طريق مالك ما عدا أربعة ووصل ابن الصلاح (143) وابن مرزوق سند الأربعة المشار إليها.

## خاتمة :

من خلال هذا البحث تبين لنا أن مالكا رحمه الله كان منهجيا في استنباطاته للأحكام الفقهية و له أصول اعتمد عليها في تأسيس مذهبه ومدرسته.

كما أنه كان منهجيا في معالجته للسنة الشريفة، فهو يتوفر على منهج في قبول الرواية ومنهج في نقد المتن ومنهج في نقد السند.

ولا بد في هذه الخاتمة من وضع ملاحظة خرجت بها من هذه الدراسة وهي تتعلق ببلاغات مالك، فإني أستبعد كما هو الشائع والمعروف، أن مالكا رحمه الله اكتفى فيها بمجرد الاطمئنان إلى الرواي، ولم يهتم بسندها أو لم يحاول التعرف على سندها لحصول الثقة عنده من جانب الراوي ومن ثم يفهم أنه كان جاهلا بأسانيدها، فإني استبعد هذا والذي أميل إليه هو أن مالكا رحمه الله لم يهتم بالتعبير عن اتصال السند فيها، وفرق بين التعبير عن المسألة وجهلها، والا كيف يتفق للعلماء أن يوصلوا جميع بلاغات مالك رحمه الله بدون استثناء (144) اعتمادا فقط على تحريه وتشدده فيمن يأخذ عنهم الحديث.

وفي نهاية هذا البحث المتواضع، أتقدم بشكري الجزيل إلى أستاذي الدكتور عمر الجيدي وكذلك باقي أساتذتي بالدار الذين أخذت عنهم الكثير واستفدت منهم غاية الاستفادة، كما أتقدم بشكري لإدارة دار الحديث الحسنية لما قدمته وتقدمه لي من مساعدة وعون معنوي. والحمد لله أولا وأخيرا.





## الهوامش

- (1) انظر ترجمته في ترتيب المدارك للقاضي عياض وتزيين الممالك للسيوطي ووفيات الاعيان لابن خلكان، والاعلام للزركلي وتذكرة الحافظ للذهبي وطبقات المفسرين للدودي والديباج المذهب لابن فرحون والفكر السامي للحجوي وشجرة النور الزكية لخلف.
- (2) وفيات الاعيان لابن خلكان ج 5 ص 135.
- (3) الفكر السامي للحجوي ج 1 ص 377
- (4) تهذيب التهذيب لابن حجر 10 ص 5
- (5) وذكر بن خلكان نقلا عن ابن الجوزي في شذور العقود أن ذلك كان سنة 147 هـ
- (6) انظر وفيات الاعيان لابن خلكان ج 5 ص 135.
- (7) الفكر الاسلامي ج 1 ص 378
- (8) الانتقاء ص 41 دار الكتب العلمية بيروت لبنان ت : محمد باشا.
- (9) حيث كانت طبقة محمد بن شهاب الزهري مثلا بالمدينة وهي الطبقة التي تتلمذ عليها مالك تكره تدوين العلم وتخيلده في الصحف حيث يقول مالك : « لم يكن مع ابن شهاب كتاب الا كتاب فيه نسب قومه، ولم يكن القوم يكتبون، إنما كانوا يحفظون فمن كتب منهم الشيء فإنما كان يكتبه ليحفظه فإذا حفظه صحاه انظر كتاب مناهج التشريع الاسلامي في القرن الثاني لمحمد بلتاجي ج 1 ص 8.
- (10) هذا لا يعني أنه لا وجود للرأي في المدينة فما الاقضية التي كانت منتشرة بها والفتاوي الا دليل على وجوده. لكن هذا الرأي غالبا ما كان يستند على القرآن أو على الحديث أو على أقوال الصحابة وما الفقه الذي ازدهر بها ما هو الا نوع من الرأي المستنبط من النص كما أن كلامي في المذاهب لا يؤخذ على عمومته والا فقد كان بها بعض القدرية، وهم النواة الأولى للمذهب الاعتزالي فيما بعد.
- (11) أخرجه مالك والترمذي وحسنه والنسائي والحاكم، وصححه عن أبي هريرة مرفوعا، وهذا البعض الذي أول الحديث وجعل مالكا هو المقصود به، سفيان بن عيينه والقاضي بن عبد الوهاب، وللقاضي عياض تفصيل في المسألة في ترتيب المدارك فارجع إليه.
- (12) أعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ج 1 ص 23
- (13) نفس المصدر السابق.
- (14) نفس المصدر السابق، ج 1 ص 18.

(15) مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه لآي زهرة ص 127 — 128.

(16) مالك لآي زهرة ص 129 — 130.

(17) نفس المصدر السابق.

(18) نفس المصدر السابق.

(19) نفس المصدر السابق ص 131.

(20) نفس المصدر السابق.

(21) مالك لآي زهرة، ص 130.

(22) نفس المصدر، ص 75 نقلا عن تزيين الممالك للسيوطي.

(23) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 1، ص 119.

(24) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 1 ص 119.

(25) ترتيب المدارك ج 1 ص 125 والفكر السامي ج 1 ص 378

(26) لا أرى ذلك لأمور :

« التعارض الحاصل بين هذه المسألة وترجمة مالك فكتب التراجم، تذكر أن أمه أخذته إلى ربيعة الرأي في السن العاشرة من عمره، وتذكر أنه انقطع إلى ابن هرمز سبع سنين لا يخلطه بغيره، فيكون على هذا سنة أكبر سبع عشر سنة، وهو لم ير سوى شيخين.

« استبعاد العادة جمع مثل هذا العدد الضخم من الشيوخ على أجدريته وهو في هذه السن من الشباب.

« لم يأخذ مالك بعد علم الحديث فكيف يفتي ولم تكتمل لديه أدوات الاجتهاد

« والراجع عندي أن لفظة العدد سبعين هي للمبالغة والكثرة وقد كان هذا الأمر شائعا عند العرب، ومنه قوله تعالى

« إن تستغفر لهم سبعين مرة »، التوبة 80 وإلا فكيف يتفق للمالك مثل هذا العدد بالضبط في ثلاثة حالات، الأولى

الاذن له بالافتاء من طرف سبعين شيخا الثانية الذين واطؤوه على كتابه الموطأ هم أيضا سبعون من أهل العلم الخالة

الثالثة : قوله : وأدركت سبعين من يقول قال فلان قال رسول الله ﷺ عند تلك الاساطين

(27) الوفيات لابن خلكان ج 5 ص 135

(28) مالك لآي زهرة ص 76

(29) انظر في الموطأ والمدونة والواضحة والعنبة والموازاة والحواشي عليها وشروحها ومختصراتها

(30) الموطأ ج 4 ص 12. طبعة محمد فؤاد عبد الباقي بتصرف

(31) نفس المصدر السابق، ص 250

- (32) مالك لآى زهرة ص 187
- (33) نفس المصدر السابق ص 188.
- (34) الأنعام — 145
- (35) الفكر السامي للحجوى ج 1 — 384
- 37 نفس المصدر السابق للحجوى ج 1 — 165
- (38) تاريخ المذاهب الاسلامية لآى زهرة ج 2 ص 213
- (39) انظر مقالة الاستاذ محمد المختار ولد ابان بندوة الامام مالك ج 2 ص 75
- (40) منار السالك للرجاجي ص 15 البقرة 196
- (41) مالك لآى زهرة ص 223
- (42) سورة الاسراء 171
- (43) منار المسالك للرجاجي ص 12 و 13.
- (44) تاريخ المذاهب الاسلامية لآى زهرة ص 214
- (45) سورة الأنعام 145
- (46) تاريخ المذاهب الاسلامية ص 214
- (47) مالك لآى زهرة ص 257 — 258
- (48) الرعد — 2 والزمر — 12
- (49) النساء — 3
- (50) النقرة — 288
- (51) الطلاق — 4
- (52) البقرة — 275
- (53) الاحقاف — 25
- (54) انظر مناهج التشريع الاسلامي للبلتاجي ج 2 ص 561 وما بعدها.
- (55) سورة النساء — 115
- (56) رواه مسلم عن انس بن مالك
- (57) سورة المائدة — 3
- (58) رواه الترمذي عن ابن عباس

- (59) منار السالك للرجراجي ص 18 ومدخل إلى أصول فقه مالك ص 130
- (60) راجع منار السالك ص 18 — 19 ومدخل إلى أصول فقه مالك الماحقاني 130 (131) ومالك لأبي زهرة ص 171 إلى (279).
- (61) تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص 218
- (62) مالك لأبي زهرة ص 290 نقلا عن الموطأ ج 3 ص 57 وعلق أن في المدونة خلاف هذا وهي للأول أبيه يدخل بها الثاني أو دخل بها الثاني ونبت أنه كان يعلم بحياة زوجها
- (63) نفس المصدر السابق ص 291.
- (64) ندوة الإمام مالك، مقالة ولد أباه ج 2 ص 88
- (65) منار السالك للرجراجي ص 20
- (66) ندوة الإمام مالك، مقالة ولد أباه ج 2 ص 88.
- (67) المدخل إلى أصول فقه مالك للباحقاني ص 133 إلى 135
- (68) الموافقات للشاطبي ج 2 — 92
- (69) مالك لأبي زهرة ص 296 نقلا عن القراني في تنقيح الفصول ص 23
- 70 نفس المصدر السابق
- (71) مالك لأبي زهرة، ص 306.
- (72) نفس المصدر السابق
- 73 نفس المصدر السابق
- (74) نفس المصدر السابق
- (75) نفس المصدر السابق
- (76) المدخل إلى أصول الفقه المالكي ص 137 — 138.
- (77) ندوة الإمام مالك مقالة لأديس الكتاني ج 2 ص 40.
- (78) سورة الفتح — 23
- (79) انظر مالك للخولي ص 377 وما بعدها.
- (80) فقد الاتصال نوعان ظاهر وخفي، فالظاهر يشمل المرسل، والمقطوع والمنقطع والمعضل والمعلق وخفي يشمل المدلس بجميع أنواعه.
- (81) وهو الحديث الذي اتصل سنده من راويه إلى متناه مرفوعا إلى النبي ﷺ وهو بهذا اللفظ يطلق أيضا على الكتاب الذي حوى حديث صحابي واحد.
- (82) وينجم على مراسيل ومراسل وهو مأخوذ من الأرسال، وهو إطلاق كقوله تعالى : ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ واختلف في الاصطلاح استعماله بين الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين من جهة، وبين جمهور المحدثين من جهة أخرى فالأولون اعتبروا فيه المعنى اللغوي وأطلقوه سواء كان الساقط صحابيا أم تابعيا. أما عند جمهور المحدثين، فهو الذي سقط منه الصحابي فهو بهذا الشكل مقيد بالصحابي.
- (83) المنقطع وهو الذي سقط منه راو في منتصف السند كمالك عن ابن عمر أو مهمل كمالك عن رجل عن ابن عمر.
- (84) وهو الذي سقط منه راو في أول السند.
- (85) تعبيرنا بعدم وجود سند بالنسبة لمالك على الخصوص فيه تعسف واللائق أن نقول له يعبر أو يفصح مالك عن اتصال سنده.

- (86) كان مالك رحمه الله يفرق بين هذين النوعين من السنة — أي المرفوعة وغير المرفوعة — في التدريس، فيروى أنه كان إذا جاء الطالب للطلب والعلم يسأله هل يريد الحديث أم يريد المسائل، فكان العمل والعرف أقرب عنده إلى الفقه ومسائله.
- (87) الحديث لغة هو الجديد والحديث الخبر يأتي على القليل والكثير، ومنه قوله تعالى : ﴿ فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ﴾ الكهف 6 وعند أهل الاصطلاح : هو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، وأحيانا يطلقون لفظ الحديث على ما أضيف إلى الصحابة ولكنهم في الغالب يقيّدونه فيقولون هذا حديث موقوف على ابن عمر مرفوعا.
- (88) وهو خبر عن محسوس أخبر به جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب وأفاد العلم اليقيني.
- (89) هو الخبر الذي له أكثر من طريقين ثلاثة فأكثر، ولم يبلغ حد التواتر وهو عند مالك المشهور ومستفيض بمعنى واحد.
- (90) وهو دون المشهور من حيث عدد طرقه.
- 91 ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 1 ص 89
- (92) القرآن عند مالك وصل إلينا متواترا، فقراءة ابن مسعود ليست قرآنا.
- (93) نفس المصدر السابق.
- (94) الفكر السامي للحجوي ج 2 ص 163، 164.
- (95) المائدة، 41
- (96) المدونة الكبرى ج 1 ص 5.
- (97) انوفقات ج 3 — 9، انظر كتاب مناهج التشريع الاسلامي للبلتاجي ج 2 ص 278.
- (98) هذان القولان حكاهما عياض وابن رشد الكبير في المقدمات والمهملات.
- 99 تاريخ المذاهب الاسلامية لآني زهرة ص 217.
- (100) تاريخ المذاهب الاسلامية ج 1 ص 61.
- (101) الفكر السامي للحجوي ج 1 ص 386.
- (102) مالك لآني زهرة ص 279.
- (103) ترتيب المدارك ج 1 ص وما بعدها.
- (104) اعلام الموقعين ج 3 ص 72.
- (105) انظر ندوة الامام مالك، مقالة استاذنا عمر الجدي حول عمل أهل المدينة ج 2 ص 217.
- (106) اعلام الموقعين ج 3 ص 72.
- (107) جولات في الفكر الاسلامي، عبد الله كنون بتصرف 122 — 123.
- (108) الشافعي، آني زهرة ص 60.
- (109) انوفقات 2 — 671، والحديث رواية أخرى وهي رواية يعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ رواة كلهم ثقة، وذكر ابن الصلاح، العلة في استاده من ضمير قدح في المتن وهو معلل غير صحيح، والعلة في قوله عن عمرو بن دينار وإنما هو عن عبد الله بن دينار فوهم يعلى بن عبيد وعدل ابن عبد الله بن دينار إلى عمرو بن دينار فتوكلهما ثقة.
- (110) انظر مناهج التشريع الاسلامي للبلتاجي ج 2 ص 578 وهو دليل على أن المحققين من المالكية يعارضون مالك في مسألة تقديم العمل على الحديث من أكبرهم ابن رشد صاحب البداية.
- (111) تاريخ المذاهب الاسلامية لآني زهرة ص 217.
- (112) انظر الفكر الاسلامي للحجوي ج 2 ص 391.
- (113) نفس المصدر السابق.
- (114) التمهيد ج 1 ص 66.

- (115) نفس المصدر السابق ص 68.
- 116 نفس المصدر، ص 67.
- 117 زيادة منه في التشدد حتى لا يأخذ الحديث من رجل به منقصة وعلة.
- (118) هذا القول لا يحمل على إطلاقه وإلا فقد ثبت جنوحه إلى العباسيين ضد العلويين والدعاية لهم عليهم، وكان هذا في بداية أمره وأما في آخر أمره فالغالب عليه انعزاله عن الفتن.
- (119) قال الحافظ ابن حجر عن الشيعة والروافض « لا أستحضر الآن من هذا الضرب رجلا صادقا، ولا مأمونا ير الكذب شعارهم والتقية دثار لهم مقدمة لسانه الميزان 1 — 9 نقلا عن الذهبي في الميزان.
- (120) ولعل المقصود به بعض الزهاد الذين حملهم التدنيس الناشئ عن الجهل في وضع بعض الأحاديث في الترغيب والترهيب ليحثوا الناس على الخير ويذروهم عن الشر وقد جوز ذلك بعض الكرامية وبعض الصوفية. وقالوا أنهم يكذبون له لا عليه أو لأن عندهم حسن الظن، وسلامة الصدر فيحملون كل ما سمعوه على الصدق ولا يهتمون بتمييز الخطأ من الصواب.
- (121) روى عن مالك أنه قصد رجل بمكة فوجده كثير القول قال رسول الله فتركه.
- (122) مناهج التشريع الاسلامي للبتايجي ج 2 ص 570.
- (123) نفس المصدر السابق.
- (124) مالك لا ي زهرة ص 183 نقلا عن عياض في مداركه ص 166 والتعليق على قول مالك هو عياض.
- (125) السند حكاية طريق المتن وهو عند المتأخرين الأسناد والسند بمعنى واحد.
- (126) قيل إنه لقي عائشة بنت سعد بن أبي وقاص والصحيح أنها ليست صحابية، لأن التي أدرك مالك هي الصغرى التابعة، وأما عائشة بنت سعد التي قال فيها النبي ﷺ لا يرثي غير الكبرى لم يدركها مالك ولا أهل طبقته — هذا ما قاله الحجري في الفكر ج 2 ص 162 — 157.
- (127) وبعض هذا حديث جابر بن عبد الله الذي قال : رسول الله ﷺ، إنما المدينة كالكير تنفي حبشها وينصع طيها، وفي حديث أبي هريرة « تنفي الناس كما ينفي الكير خبيث الحديد » ذكره عياض في مداركه ج 1 ص 33.
- (128) ويجمع على مراسل ومراسل وهو مأخوذ من الإرسال وهو الإطلاق كقوله تعالى ﴿ إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين ﴾ واختلف في اصطلاح استعماله بين الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين من جهة، وبين جمهور المحدثين من جهة أخرى. فالأولون اعتبروا فيه المعنى اللغوي وأطلقوه سواء كان الساقط صحابيا أم تابعيا، أما عند المحدثين فهو الذي سقط منه الصحابي وهو بهذا الشكل مقيد بالصحابي.
- (129) التمهيد لابن عبد البر ج 1 ص 3
- (130) نفس المصدر السابق.
- (131) نفس المصدر السابق ص 4
- (132) انظر التقييد والإيضاح ص 70 والتمهيد ج 1 ص 3 إلى 19 وحجة الله البالغة ص 3 إلى 19 وأصول الحديث لحجاج الخطيب 337 إلى 339.
- (133) التمهيد لابن عبد البر ج 1 ص 4.
- (134) شرح نخبه الفكر لابن حجر.
- (135) التمهيد ج 1 ص 28.
- (136) كتاب ابن حنبل لا ي زهرة ص 265.
- (137) التمهيد لابن عبد البر ج 1 ص.

- (138) الموطأ، ج 1 ص 137.
- (139) وإن كان أغلب المتقدمين يعتبرون هذا مرسلًا كما نجد في مراسل ابن أبي جاتم، ومراسل أبي داود
- (140) التمهيد لابن عبد البر ج 1، ص
- (141) مالك لابي زهرة ص 224 — 225.
- (142) نفس المصدر السابق.
- (143) تأليفه هذا هو « رسالة في وصل البلاغات الأربع في الموطأ لابن الصلاح، وهي مطبوعة بتحقيق عمي عبد الله بن الصديق — ط دار الطباعة الحديثة — الدار البيضاء 1400 هـ 1979 م. وتعرض في مقدمتها العم إلى أن وصل هذه البلاغات لا يضي صحتها كما توهم البعض وانتهى به الأمر إلى تفضيل الموطأ وتقديمه على البخاري باعتبار أنه لا يضم في دفيه سوى الصحيح بخلاف البخاري الذي يضم التراجم والموقوف على الصحابي، وقد فند العم هذه الدعوى وتصدى للرد عليها بالدلة والحجج القاطعة وهذه الرسالة يروها العم مسندة إلى ابن الصلاح.
- (144) بما في ذلك الأربعة التي لم يوصلها ابن عبد البر وأوصلها ابن الصلاح بفض النظر عن كونها صحيحة أم لا.



## الباب الأول

### المواد التمهيدية

#### 1 - مقدمة :

لقد انحسر الاسلام عن حياتنا وتقلص ظله، وافتقدناه في معاملتنا وليست هذه الظاهرة في حاجة إلى مسح ميداني، وإنما تثبت بالملاحظة المباشرة. ويقع التركيز عليها من طرف كل دعاة الإصلاح. وفي المقابل يحتل إسلام الانتماء والمجملدات والخزانات المرصوفة حيزا كبيرا. فكيف نعالج هذا الانفصام القائم بين النظرية والتطبيق. ونلثم هذه الثغرة المتجسدة في ثنائية الفكر والعمل ؟

كيف السبيل إلى حمل ناشئة المسلمين على حفظ العقيدة وأداء الفرائض واجتناب الكبائر ؟ — وهي مبادئ لو تحققت لكانت كسبا عظيما — بل كيف السبيل إلى جعل هذه المبادئ أسسا تربوية تبني عليها المناهج والطرق البيداغوجية وتنبلور من خلالها فرائض إسلامية، كالحب والعمل والتعاون ؟

وهل حقيقة «أن التربية في الاسلام هي الإجراء العملي والتطبيقي لتحقيق ذلك اللقاء الحي بين عالم المثاليات وعالم الواقع الاجتماعي للحياة البشرية» (1). وهل فعلا «هناك مواجهة ثقافية مع منهج غربي محمول على أكتاف إسلامية ومنطوق بلغة عربية سليمة ؟ (2).



ما هي المقومات التي تكفل للأيديولوجيات الحديثة الانتشار السريع ويزداد تفوق الدين واندحاره أمام النزعتين العقلانية والعلمانية اللتين تسودان القطاع الاجتماعي والاقتصادي في الحياة المعاصرة ؟

أسئلة تحت على البحث عن أسس للفكر التربوي الاسلامي ومحاولة تجميع معطيات هذا الفكر لحل المعضلة التي يواجهها العالم الاسلامي.

## 2 - الجديد في الدراسة :

الموضوع الأصلي المطروح للبحث هو : «أسس الفكر التربوي الاسلامي» وقد اجتزأت منه عنوانا هو : «دراسة تحليلية لكتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني ليدرج ضمن البحوث التربوية التي عادة ما تشكل مجموعة من الاجراءات مبنية على الأسلوب العلمي، وتهدف إلى تطوير الخبرات التعليمية بما يحقق أهداف التربية بأقل نفقات ممكنة مع ضمان المستوى النوعي في العملية التعليمية.

وتنحصر جدة هذا البحث في كونه يحاول تشخيص الصورة الحقيقية لحالة التربية الدينية (كفكر وممارسة) بمؤسساتنا الثانوية والتعرف على المشكلات التربوية والاجتماعية المتعلقة بمادة التربية الاسلامية وما تتطلبه من حلول عملية، علمية، وفنية... حتى يمكن مواجهة التطورات السريعة المنتظرة في حياتنا.

## 3 - تحديد الاشكالية والفروض :

لكشف واستطلاع ما يروج في المحيط التربوي المتعلق بتدريس مادة التربية الاسلامية أضع السؤال التالي ما مدى تحقيق كتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني للأهداف الموضوعية والمتوخاة من تدريس المادة ؟ وللإجابة عن هذا السؤال الممثل لاشكالية البحث سأختبر هذه الافتراضات.

- 1 - هل هذه الكتب تسليح أبناءنا بوعي ذهني بمساير العصر ؟
- 2 - هل تتيح هذه الكتب الجمع بين التكوين الروحي والعلمي ؟
- 3 - هل الأهداف التربوية والاجتماعية محددة بدقة في هذه الكتب ؟
- 4 - ما مدى إجرائية هذه الأهداف ؟

الاطار الفكري العام لهذا البحث هو «أسس الفكر التربوي الاسلامي» الذي يقابل رقم 28 في لائحة البحوث التربوية المعدة لطلبة السنة الثانية من شعبة التعليم الثانوي. ولكي أوفر أرضية أو فرشاً تاريخياً للدراسة التحليلية لكتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني والمتفرعة عن هذا الموضوع الأصلي يلزم تحليل مصطلحاته وتحديد بعض المفاهيم التي تعتبر ضرورية لفهم ما يحكم علاقة التفاعل القائمة بين الفرد والدين من ناحية وبين الانسان المتدين والمجتمع من ناحية أخرى.

والعمل الرئيسي هو : «تحليل كتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني» قصد الاجابة على الاشكالية المطروحة وأثناء القراءة الأولية لهذه الكتب اتضح لي أنه من الأفضل اصطناع مناهج مختلفة في هذا التحليل وذلك للأسباب التالية :

1 - تعددت مناهج الدراسة في العلوم الانسانية إلا أن أحدثها وأقربها إلى الموضوعية والتكميم (استعمال بيانات كمية) هو منهج تحليل المحتوى الذي اعتاد الباحثون المعتمدون له في دراساتهم تقديم بيانات مفصلة عنه تشرح طريقة استخدامه. وقد يصطنعون مناهج خاصة بهم ضمن. هذا المنهج والتناسبة مع طبيعة الموضوع المدروس، واستحسنوا بتصريفهم هذا. لن استخدم هذا المنهج برمته وإنما اقتصر على القسم الخامس من أقسام هذا التحليل وهو «تحليل تصوري تفاعلي» يقوم على دراسة (كيفية تفاعل تصورات مختلفة لاكتشاف تنظيمها الموضوعي) (3). فاطبقه على بعض التحليلات المقدمة من طرف المؤلفين للنصوص القرآنية والحديثية، وكذا على بعض القطع الموضوعية للمطالعة الحرة إن أمكن.

2 - النصوص القرآنية والحديثية سأتعامل معها بمنهج المفسرين والمحدثين فأثبت بعض أقوالهم في المواطن التي تتطلب ذلك.

3 - بحكم تعاملي مع درس تربوي لامع درس أكاديمي سأضطر أحيانا إلى الرجوع للأسس النفسية والتربوية التي تبنى عليها المناهج وكذا الأسس المعتمدة في وضع كتاب مدرسي، فأعرض المادة المحللة عليها لأثبت مخالفتها أو موافقتها لها.

إلا أن المنهج السائد سيكون منهج تحليل كيمي قائم على الاستقراء والاستنتاج ويعطي الأولوية للقيم وللعناصر الجديدة التي تتضمنها المادة المحللة وطبيعي ألا ينتفي عنصر الذاتية في هذا النوع من التحليل، بل استعمال الحدس والخبرة الشخصية ضروري في بعض المراحل التي تمر بها الدراسة. النظرية أما الدراسة الميدانية فسأعتمد استمارات ووثائق يكون الهدف منها رصد البنية الفكرية والاجتماعية للمتعلمين وقياس مدى صلاحية هذا المنهج لها.

## أسس الفكر التربوي الاسلامي

5 — تحديد المفاهيم :

يقصد بالأسس المفاهيم الأصلية التي يركز عليها الفكر. «والفكر في مجتمع ما. هو خلاصة مبدعات الانسان في هذا المجتمع وفق الشروط التاريخية والظروف التطورية التي تطرأ عليه، وتلبية لاهتماماته... في نطاق معطياته التراثية والواقعية وفي حدود حاجاته الروحية والزمنية وإمكاناته الشعورية والعقلية» (١)، ولما للفكر من أهمية في حياتنا المعاصرة، أثر حين حديثي عن الفكر الاسلامي أن أعرض ذلك من وجهة نظر عالمية فاعتمد دراسة مقارنة تبرز مكانة الدين في حياة الانسان، ولا أظنني مستلبة فكراً حين أمزج بين الموقنين وأبادر فأسجل الحقيقة الأولى وهي : البعد الشاسع الموجود ما بين شريعة إلهية ذات منهج رباني. دليل ثبوتها قطعي وغير متعارض لا مع العقل ولا مع النقل، وبين نظريات هي من هندسة العقل البشري المحدود، وإنما اضطرني إلى ذلك. أنه ليس هناك أسس للعملية الفكرية التربوية أكثر عمقا من طبيعة المجتمع وطبيعة السلوك الانساني. وهو ما يوجب استخدام «المنظور الايكولوجي الذي ييسط الوحدة التي ينبغي التركيز عليها وهي تضم الانسان، وكل شيء ينتمي إليه عن قرب بما في ذلك شبكة العلاقات الاجتماعية ذات الصلات القوية، والتي عادة ما تنمو ضمن النطاق الثقافي والاقتصادي والسياسي لبيئته» (٢). الشيء الذي يساعد على تكوين الشخصية الاسلامية التي تتفاعل مع عقيدتها، وترجم قيم الاسلام ومثله واقعا معاشا يقتنع به الآخرون. إذ المشكلة ليست

في تلقين الفرد عقيدة يؤمن بها (فعقيدتنا باقية) بل المشكلة في إعادة الفعالية إلى هذه العقيدة. والمبادئ هي الاطارات العقلية للعمل.

أولاً : حقيقة المشاعر الدينية

إن المشاعر الدينية جزء لا يتجزأ من التكوين البشري ويمكن تلخيص حقيقة هذه المشاعر وتطوراتها في ثلاثة أطروحات نظرية هي (6).

1 — نظرية فيزيولوجية المشاعر : وخلاصتها أن العواطف الدينية حاجة بيولوجية ووراثية في النوع البشري وتعطي هذه النظرية الأولوية للافرازات الهرمونية في الدم وفي المشتبكات العصبية على مستوى نوعية الخلايا العصبية (العصبونات).

2 — النظرية الديناميكية : وهي نظرية نفسية تعطي الأولوية للمناحي اللا شعورية والعاطفية في تفهم الانسان. ورغم ما لهذه النظرية الديناميكية من مأخذ فإنها تساعدنا في اتجاهها المدعم للمشاعر الدينية والمتفهم لسيكولوجية الدين ومدى أهميته في حياة الانسان.

3 — النظرية الوجودية الايمانية : وتتمثل على الخصوص في فلسفة «كيركجارد» و«غابرييل مارسيل» وتعتقد هذه النظرية أن خلاص الانسان وسعادته مرتبطين بالايان بالله.(7)

وللقرآن موقف جامع ونظرية متكاملة قال تعالى :  
﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله....﴾ (سورة الروم الآية 30)

ثانياً : المنظور الايكولوجي للظاهرة الدينية

أ — تداعيل الدين والتربية في المنظور الاسلامي

تكمن الجذور العميقة للتربية الاسلامية في كون الاسلام دين توحيد يشترط الايمان بالله وحده، وهذا الايمان هو القاعدة التي يحصل بها التوازن بين الجانب الروحي في الانسان والجانب المادي فيه. ومن العقائد الاسلامية يكون الانطلاق في ميدان واقع

الحياة : يقول أحد العلماء «إن الغرض من الاسلام حياة نحيها على قواعده، فلا بد من إتباع وسائل عدة لتحقيق هذا الغرض الخطير من رسالة الاسلام... إذ ليس الدين تجارة وغنم درجات وإنما هو فهم وحب والتزام واستقامة ودعوة وعمل وبناء وتضحية» (8).

وذهب البعض إلى أن «اشتقاق (رب وربني) من أصل واحد فالله سبحانه وتعالى هو المرني لأعظم ما في الكون ليس مرني الانسان فحسب، بل مرني الخليقة كلها. فالقرآن الكريم يعالج نشوء الخليقة ونشوء الانسان وطبيعة الانسان ويؤكد وجود النظام في الطبيعة وفي المجتمع، ويؤكد ما يتطلبه كل ذلك من أهداف تربوية ولا سيما في حقل تهذيب النفس وتنظيم السلوك (9).

وعلى نفس الخط سار المفكرون التربويون المسلمون : إذ ربطوا الصلة بين المجتمع والتربية (الفارابي، إخوان الصفا، ابن سينا، الغزالي، ابن خلدون) سواء أكان ذلك من الناحية الدينية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الصناعية (وفي هاتين الحالتين الأخيرتين ينظر ابن خلدون).

وهذا يوضح أن أصول الفكر التربوي الاسلامي ترجع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة (10).

#### ب - تحليل التصور الديني للعالم عند الفريين :

إن الموقف الذي يقفه الناس إزاء الوجود ينبثق من المفهوم الموحد لعالم القيم. «الذي يصل (ماكس بشيلر) بافلاطون وبالقديس أوغسطين. وهذه النظرية ندعوها بالخدس الانفعالي في الله — وهي نظرية تذكر بالرؤية في الله عند (مالبرانث) ولا تختلف عنها إلا بأنها تقوم على مستوى ما هو انفعالي لا على مستوى ما هو معقول محض» وعلى نفس النهج سار فلاسفة التربية إذ يؤكدون «أن الوعي الديني يقع في خاتمة كل نمو نفسي.. إنه يتجاوز التكوين الفكري والتكوين الخلقى، ويفيض عن التكوين الفني وتكوين عاطفة الحب. والتربية التي تعمل عملها في جميع أشكال الحياة الروحية هذه تعد الانسان إذن ليكون بنفسه نظرة شاملة إلى الوجود، ذلك أن وحدته لا يمكن أن تتم إلا بهذا الثمن، والذي لا يبلغ هذا المستوى لن يتمتع إلا بوحدة مخرومة منقوصة، مفتتة ومهددة دوما بالانهيار (11).

وقد حاول (ماركس فيبر) أن يفسر بطريقة وضعية كيف أن القيم والأفكار والمثل والمعتقدات تؤثر في سلوك الإنسان وحسب تعبيره هو : «كيف تؤثر عليـة الدين أو الأفكار الدينية خلال التاريخ» فأوضح في مقال له بعنوان : «السيكولوجيا الاجتماعية للأديان العالمية» إن ما يحكم تطورات الإنسانية بطريقة مباشرة هي المصالح المثالية والمادية وليس الأفكار وصرح غير ما مرة بأن المصالح المادية بدون المصالح المثالية تصبح خالية تماماً من أي معنى أو مغزى أما المصالح المثالية بدون المصالح المادية فإنها تصبح عاجزة إلى أبعد حدود العجز<sup>(12)</sup>.

ثالثاً : صراع الرؤيتين

تميز عصرنا الحالي بظهور قوتين كبيرتين : إحداهما غربية تتمثل في (الولايات المتحدة) والثانية شرقية يمثلها الاتحاد السوفياتي والدول التي تسير في ركابه وكل من هاتين القوتين تسعى لتكون وحدها صاحبة المبادرة التاريخية ولتكون بالتالي متفردة بصنع القيم وتصديرها للآخرين، ومحكم تساويهما في المجال العسكري، فانه لم يبق لتحقيق منافستها على الزعامة سوى سلاح الفكر الأيديولوجي تسخرانه لمحاولة فرض سيطرته وهيمنته — وعاشت دول العالم الثالث بما فيها الدول الإسلامية — فترة كانت فيها آلة مسيرة في يد تلك الدول، وفي الحقب الأخيرة فطن هذا العالم المغلوب على أمره إلى الحرب الخفية وأخذ يستعيد شخصيته، وفي طليعة الشعوب المستفيقة يقف المسلمون برصيدهم الحضاري والثقافي وبالرسالة المسؤولين عن تحقيقها وحملها إلى البشرية — الإصلاح — من أجل ذلك وقفوا غير قابلين للفكر الرأسمالي والفكر الماركسي على السواء لما يقومان عليه من مبادئ يرفضها الإسلام من الأساس فضلاً عما فيهما من تطرف لا يتفق ووسطيته<sup>(13)</sup>.

وقد ظهرت حيرة العالم الإسلامي وارتباكـه أمام المناهج المادية والعلمانية التي أرادت أن تفرغ مجتمعاتنا من الإسلام عقيدة وشرعية وسلوكاً وحضارة، وتكونت عندنا أزمة قيم نتيجة الصراع بين رؤيتين ثيوتيتين مختلفتين = رؤية التحديث = رؤية الاصالـة مما أدى إلى محاولة إيجاد أيديولوجية إسلامية مرحلية.

### الدراسة التحليلية لكتب التربية الإسلامية بالسلك الثاني

لقد حددت في السابق المفاهيم، وهي غير المصطلحات. إذ المفاهيم مقولات عامة ترتبط بأساسيات الفكر التربوي الإسلامي، بينما في تحديد المصطلحات نوع من التخصيص المهدف منه الانتقال من الأطار الفكري العام إلى مجال تربوي خاص.

#### 1 - الدراسة التحليلية

يقصد بها عملية وصف الكتب وصفا علميا موضوعيا بقصد الوقوف على الحقائق المتعلقة بها : وتنصب على كل الجوانب بالبحث والفحص متناولة الشكل والجوهر - في هذه الكتب - على حد سواء.

#### 2 - كتب التربية الإسلامية

هي الكتب المعتمدة من قبل وزارة التعليم بالسلك الثاني وتضم كتاب التربية الإسلامية للسنة الخامسة من التعليم الثانوي.

كتاب التربية الإسلامية للسنة السادسة من التعليم الثانوي  
كتاب التربية الإسلامية للسنة السابعة من التعليم الثانوي.

#### 3 - التربية الإسلامية

جاء في المذكرة الوزارية رقم 202 المتعلقة بموضوع التربية الإسلامية «إذا كانت أهمية المواد الدراسية تقاس بمدى تأثيرها في نفسية التلميذ، وتشكيل شخصيته، فإن مادة التربية الإسلامية تأتي في طليعة ما يتلقاه التلميذ المسلم... إذ تسلك النشء بعقيدة ثابتة يؤمن بها قلبه، ويقتنع بها عقله، وتحرر فكره من الخرافة والتقليد وتبصره بالحياة وتجعله يتفاعل معها».

وعلى نفس النسق سار الدكتور البهي في تعريفه للتربية الإسلامية وسماها بالتربية الأساسية التي لا يقصد بها ما يفهم منها في وقتنا الحاضر من أنها التربية العامة التي

تتكفل بإزالة الأمية، وهي ما يمثلها التعليم الإلزامي. وإنما هي نوع من الأعداد النفسي والانساني للأفراد، كي يتمكنوا من أداء وظائفهم في المجتمع حسب تخصصوا في المهن المختلفة، وحسبما دربوا على الحرف في دقة أدائها، وفي أمانتهم في هذا الأداء وفي إنسانيتهم في المعاملة... مما يوجب النظر إلى الاسلام — في هذه التربية الأساسية — على أنه منهج للحياة الانسانية. صالح للتطبيق في كل عهد إلى يوم البعث والجزاء (14).

#### 7 — الأسس المحددة في عملية تطوير المناهج الدراسية

إن التربية ليست المؤسسات التعليمية فقط، بل هي عملية يدخل فيها المخزون التراثي والحضاري كله لأي شعب من الشعوب ومن هنا كان تحديد الفلسفة التي نستند إليها ونحن نقترح أهدافا تربوية أمرا ضروريا. هذه الأهداف التي ينبغي أن تحدد بدقة في أي منهج دراسي ناجح. ولضمان فعاليتها ينبغي أن تنبع من معرفة ماهية التكوين الفكري للمجتمع الانساني في العصر الحاضر وأن تخضع للتجريب الدائم تبعا للتغير المستمر في أساليب الحياة وكميات المعرفة الانسانية. ولوضع اليد على حقيقة ما يحرك عملية تطوير المناهج بوطننا أقتبس من خطاب السيد الوزير بمناسبة الدخول المدرسي لسنة المنهج المقرر، وكان لزاما التفكير في إجراء حصة أسبوعية وفصل التربية الاسلامية عن الوطنية.

#### 4 — مرحلة الازدهار.

وقد بدأت بتوفيق من الله سنة 1978 حيث كونت لجان لاعادة النظر في المناهج 78 — 79 بعض الفقرات المحددة للطريقة التي نتعهد بها نشأنا «...لقد حدد هذا البرنامج المبادئ والأهداف التي نسعى إلى تحقيقها في ميدان التربية والتعليم، قصد إعطاء تعليمنا طابعه المتميز المبني على العقيدة الاسلامية والإنسية المغربية والقيم الروحية، والأخلاقية ليتسنى طبع الاجيال الصاعدة بطابع الأصالة المغربية والمثل الاسلامية العليا مع ضمان استمرار التفتح على العالم الخارجي والتعرف على الحضارات الأخرى، والاستفادة من التطور العلمي والتكنولوجي والمساهمة فيه».

«....على أن إصلاح التعليم وتقوم وضعه الحالي ومعالجة المشاكل التي يعانيها. يتطلب في الواقع إجراءات واختيارات أساسية في مختلف جوانبه، من حيث إعادة النظر في الهيكل العام والبرامج والمناهج وسياسة الكتاب المدرسي... ومن أجل ذلك ما فتئت



الوزارة تواصل انجازاتها في هذا المضمار، حيث تم وضع كتب جديدة وإصلاح ومراجعة وتنقيح كتب أخرى قصد تغطية حاجات مختلف المواد الدراسية في مختلف مراحل التعليم الابتدائي والثانوي. ويمكن على سبيل المثال. ذكر كتب التربية الإسلامية والفكر الإسلامي...» (15). فما ذكره السيد الوزير يعدّ تنويجا للمراحل التي مر بها تدريس مادة التربية الإسلامية في مدارسنا الثانوية منذ الاستقلال حتى اليوم وهي :

1 - مرحلة البحث عن الذات، وهي مرحلة امتدت إلى أواسط الستينات قلت فيها المصادر، وانعدم الكتاب المدرسي، وضعف الاقبال على المادة لقلة الأطر ذات الكفاءة وضآلة الحصص المخصصة.

2 - مرحلة الانبعاث : قيص الله في هذه المرحلة للتربية الإسلامية رجالا دفعتهم الغيرة والحماس لتحمل الرسالة، فتصدوا للتأليف عاملين على ملء الفراغ لا تزال كتاباتهم شاهدة على ما بذلوه من جهود تذكر لهم فيشكرون عليها وقد امتدت هذه المرحلة إلى حوالي سنة 1973

3 - مرحلة النضج : وخلالها كلفت الوزارة لجانا تحملت مسؤولية الرفع من مستوى الكتب المدرسية، بتأليفها وفق مناهج حديثة تجمع إلى التشويق بمختلف الأساليب التربوية، أصالة المادة ودقة البحث والاستقصاء، وكان رواد هذه المرحلة - رغم اغفال ذكر أسمائهم في الكتب المنشورة - ثلة من الرجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. غير أن الحصة المخصصة لم تكن كافية لتقديم ذلك

المقررة والتأليف من جديد وفق مقاييس حددتها مذكرة وزعت على من تم اختيارهم. وخلاصة التعليقات الصادرة للمؤلفين :

- 1 - تسليح أبنائنا بعقيدة راسخة وإيمان ثابت يستمد قوته من الكتاب والسنة
- 2 - تسليح أبنائنا بوعي ديني يساير العصر ويحرره من سموم التقاليد والخرافات وتضيف المذكرة : ان علينا لبلوغ ذلك وجعل التلميذ يتشبع بروح الاسلام التركيز على أن :

- 1 - الاسلام دين يسر ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾
- 2 - الاسلام دين علم : ﴿ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾
- 3 - الاسلام دين عمل : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ﴾

ورسوله والمؤمنون ﴿

4 - الاسلام دين ديمقراطية ﴿ وشاورهم في الأمر ﴿

5 - الاسلام دين سلام : ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ﴿ (16)

واضح بعد عرض هذه المراحل أن الكتب الاسلامية التي أنا بصدد تحليلها تتعلق بالمرحلة الأخيرة وقد كانت المراحل السابقة إرهابا وتهيدا لها، ويلاحظ عليها أنها تسير في خط تطور طبيعي إلا ما يخص المرحلة الأولى فإنها في حاجة إلى مناقشة إذ هي تشكل مرحلة معتمدة لأسباب تاريخية. لا لقلة المصادر وقلة الأطر ذات الكفاءة كما ذكر الأستاذ التهامي شهيد، وأجرى بهذه المرحلة أن تسمى مرحلة ضياع ولا تشيننا هذه التسمية على الاطلاق لأن التفسير العلمي للتاريخ يقتضي رصد العلل الكامنة وراء الظواهر لفهم على حقيقتها. فنحن فعلا عانينا تأخرا تربويا نوعيا. بسبب حداثة تخلصنا من قبضة الاستعمار فكل المرافق كانت تتطلب ترميما عاجلا لاعادة بناء الهوية المغربية لذلك انصرفت الجهود إلى المرافق الأهم فالمهمة، وفي هذا المجال بالذات لم يكن من اليسير التخلص من رواسب الاستعمار لأنه كان استعمارا فكريا. وثبت في قانون التطور أن ما يتعلق بالبنية الفكرية يتغير ببطء بعكس ما يتعلق بالجوانب المادية من الحضارة لذلك احتجنا إلى فترة زمنية ليست بالقصيرة لنذكر فشل التجربة التربوية المفروضة علينا من الغرب والمطبقة ضمن شروط حضارية مغايرة لموطنها الأصلي. ولعل هذا يفسر ضالة الحصص المخصصة، وضعف الاقبال على المادة : لأن الخزانة الاسلامية خزانة غنية وعطاء العلماء المغاربة كان ثريا وما توقف عبر كل اعصور.

إن ائتلاف التصور الذي عرضه السيد الوزير مع المراحل التي مر بها منهاج التربية الاسلامية بمدارسنا الثانوية مع تعقبي على هذه المراحل تنبئ أن منهاجنا (كسائر المناهج العالمية) تتشكل وتماثل مع الثقافة التي تعيش فيها، ومع النظم الاجتماعية والدينية والسياسية التي تسود المجتمع : وهذا الضابط قد يضمن لها نوعا من الفعالية. إلا أنه في عملية تطوير المناهج وعند اختيار المبادئ الرئيسية التي على ضوئها يتم انتقاء الخبرات الكامنة التي تعتبر العمود الفقري للهيكل المنهجي لا بد من توفر معتقدات نظرية تركز على اربع قواعد أساسية هي :

المعرفة، والمقدرة، والقيم، والمشاركة الاجتماعية والمقصود  
1 - بالمعرفة معناها الأرحب، أو وظيفتها هي تزويد خزان المعلومات والأفكار

بمفاهيم و تعاميم ونظريات متعددة يستعملها التلميذ من أجل نموه العقلي والانساني معا.

2 - المقدرات : المقدرة هي القوة الكامنة التي تزودنا بالوسائل المختلفة للوصول إلى الأهداف المطلوبة، ويشمل المفهوم العام للمقدرات، المقدرة العقلية وجميع المعلومات والعلاقات الانسانية، ويطلق على المقدرة العقلية عادة التفكير. وهذه المقدرات الفكرية تخدم عدة وظائف منها :

تسهيل الطريق الرئيسي لعبور المعرفة وبالتالي تمكن التلاميذ من طرح اسئلة مهمة، كما تسمح لهم في نفس الوقت بتعليل المشاكل ومعرفة طريقة حلها وتعزز المقدرة عندهم من أجل الوصول إلى قرار حاسم، كما تدعم مجهوداتهم من أجل تقييم واضح وسليم. هذه المهارات العقلية لها أهميتها... إذ الملاحظ أن المقررات لا تتطور وتنمو عن طريق تراكم المعلومات، بل بإعتبار المهارات نقطة وصل هامة بين المعرفة من جهة وبين القيم والمشاركة الاجتماعية من جهة أخرى.

3 - القيم : لا يمكن لتدريس أي منهاج أن يتجنب أمرا هاما، ألا وهو القيم. لأن القيم ركيزة أساسية في أية مؤسسة إجتماعية، فالعدالة والحرية وتكافؤ الفرص وغيرها أمور من شأنها ترسيخ الثقة وزيادة الاحترام للنفس، وهي بالتالي تنمي القدرة على الاختيار الصحيح وقبول القواعد العامة في المجتمع، واحترام خاصيات الغير، كل هذا يجب أن يتعلمه الناشئة في المدرسة بواسطة المعلم وعبر المنهاج.

4 - المشاركة الاجتماعية : تتطلب المشاركة الاجتماعية من الأفراد القيام بتصرف متزن ذي قيمة إنسانية موجهة نحو حل المشاكل التي تواجه المجتمع والمشاركة الاجتماعية هي عبارة عن وضع المعرفة والتفكير معا لأن وجودهما ينمي الإدراك عند الفرد ويجعله يحسن التصرف والمساهمة في العلاقات الانسانية في المجتمع. لهذا يجب أن تتطور المناهج إلى درجة تجعل الناشئة يقولون : أنا أعرف ماذا يجري حولي، أنا جزء منه، أنا أفعل شيئا ما بهذا الخصوص (17).

ثم هناك إرشادات عامة يفضل لواضعي المنهاج في العالم العربي أخذها بعين

الاعتبار وهي :

- أ — يجب أن يكون المنهاج ذا علاقة مباشرة برغبات التلاميذ.
- ب — يجب أن يكون المنهاج على صلة وثيقة بالعالم الحقيقي.
- ج — على المنهاج أن يؤمن توازنا بين البيئة الاجتماعية المباشرة للتلاميذ، وبين البيئة العالمية. كذلك في الشؤون العالمية والمواطنة والمحلية، وبين اتجاهات الماضي والحاضر والمستقبل (18).

هذه بعض مبادئ استرشادية يحسن التركيز عليها أثناء اقتراح وضع أي منهاج دراسي، وقد يعترض معترض أنها مبادئ عامة بينما الموضوع يتطلب إبراز أسس يبنى عليها منهاج التربية الإسلامية على وجه الخصوص. وأبادر فأقول إنها وسيلة لرفع كل الشبهات التي تلصق بالتربية الإسلامية وتنعتها بالتربية التقليدية وينبغي اعتبارها تربية أساسية. كما جاء في تحديد المصطلحات منسجمة مع روح حضارتنا ومتطلبات المسلم التربوية والسيكولوجية والاجتماعية، ولا مانع من أن تستفيد هذه المادة من التجارب العالمية في التعليم والتدريس. وكذلك من الوسائل التكنولوجية التي يمكنها أن تصبح معينات ييداغوجية جذابة تسهم في إعادة الفعالية لهذه المادة.

#### 8 — الأسس المعتمدة في وضع كتاب مدرسي

إن الكتاب على المستوى الإجرائي — ليعد عنصرا من عناصر الموقف التعليمي، وتستمر علاقة التفاعل القائمة بينهما — كلما أخرج — الكتاب — في صورته الدينامية التي تفعل في الناس وتنفعل في الاتجاه المرغوب فيه، أي أن يحول من مجرد عملية «مادية آلية» إلى «عملية إنسانية تربوية» مرتكزة على أسس اجتماعية وفلسفية وسيكولوجية وعلمية. ويكون بالتالي قادرا على ترجمة هذه الأسس إلى جزئياتها الصغيرة، حتى يستطيع المربي أن يراها رؤية واضحة ويتعامل معها في إطار المقرر (صياغة المقرر تكون سابقة لتأليف الكتاب المدرسي) الذي يخضع له الكتاب ويتمشى مع عناصره. ومادمت قد قدمت بعض الأسس التي يبنى عليها المقرر — وهي شبيهة في بعض جوانبها بالأسس المعتمدة في وضع كتاب مدرسي — واجتنابا للتكرار أعرف بأهم المعايير التي يمكن بمقتضاها الحكم على الكتاب المدرسي.

- 1 — ( الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يسترشد بوجهة نظر تربوية حديثة تتمشى مع طبيعة العصر الذي يوجد فيه : (مثل التعلم عن طريق العمل — التفكير

والذكاء من صنع البيئة أكثر من أن يكون وراثيا — العلاقة التكافلية بين المدرسة والبيئة).

2 — الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يكون في نظريته ومادته وتنظيمه وطريقة عرضه محاولة لتحسين المنهج (الذي يمثل إرادة المجتمع في وجود قدر مشترك من المعارف والمهارات والاتجاهات بين أبنائه) وكما حددته السلطات التعليمية.

3 — الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يخدم على بصيرة أهداف المرحلة التي يوجد فيها ويسهم جديا في تحقيق أهداف المادة التي وضع من أجلها.

4 — الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يحرص على أن تكون معلوماته وبياناته دقيقة حديثة على اعتبار أنها جزء من التراث الانساني في عصر التقدم والتغير.

5 — الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يكون نتاج التجريب العلمي في مادته وتنظيمه وطريقة عرضه.

6 — الكتاب المدرسي الجيد هو الذي تكون فلسفته وعرضه وإخراجه ومعيناته مغرية للمدرس والتلميذ على استخدامه استخداما فعالا مشمرا في الموقف التعليمي.

هذه بعض معايير الحكم على الكتاب المدرسي كما يستدل عليها من الأسس الاجتماعية والفلسفية والسيكولوجية للتربية بوجه عام ولتأليف الكتاب المدرسي بوجه خاص، وهي معايير عامة يمكن أن تحدد عندما تتوفر أبحاث عملية تجريبية تجيب على مسائل أكثر دقة من مثل.

— ما الوحدات السلوكية التي تتضمنها أهداف التعليم الثانوي مثلا ؟

— ما المستوى اللغوي لتلاميذ القسم الخامس من التعليم الثانوي مثلا ؟

— ما طول الجملة الذي يناسب تلميذا في قسم من الأقسام الدراسية ؟

— كيف ينمي الكتاب المدرسي اتجاهات في التلاميذ (19)

ولعل وضع كتاب مدرسي بالمغرب لا ينفصل عن المخطط العام السالف الذكر إذ جاء في خطاب السيد وزير التربية الوطنية ما نصه : «يعتبر الكتاب المدرسي بوجه عام حجر الزاوية الذي نعتمد عليه في العملية التربوية سواء من طرف المعلم أو الأستاذ أو التلميذ.

وبهذا الاعتبار، وجب أن يكون الكتاب المدرسي مساويا في شكله ومضمونه لأرقى ما وصلت إليه التقنية والأبحاث التربوية والعلمية الحديثة، مع المحافظة على الأصالة

والطابع الإسلامي المغربي، ومن أجل ذلك ما فتئت الوزارة تواصل إنجازاتها في هذا المضمار (20).

وفيما يخص كتب التربية الإسلامية فقد أعطيت الأولوية في مجال مراجعة البرامج إلى مادتي التربية الإسلامية، والفكر الإسلامي لما لهما من أهمية بالغة في تكوين الناشئة وتوجيهها. وهكذا روعي في برنامج التربية الإسلامية أن يكون متفتحاً وشاملاً لكل جوانب الحياة. مستمداً ذلك من فهمولية الإسلام الذي جمع بين العلم والعمل، والعبادة والتجارة والأخلاق والمعاملة، والحكم والتشريع هادفاً إلى تزويد الناشئة بغذاء روحي وفكري، يستمد مقوماته من روح الإسلام ويضمن تخرج جيل متشبع بمبادئ ديننا الحنيف ومتمسك بها عن وعي وإدراك لما تمتاز به أحكامه وتعاليمه وما تقصد إليه تشريعاته من نبل المقاصد (21).

إن الوصف العلمي الموضوعي سيؤدي حتماً إلى الوقوف على الحقائق المتضمنة في كتب التربية الإسلامية ومدى موافقتها للمعايير والقيم المذكورة آنفاً.

## الباب الثاني

### واقع درس التربية الإسلامية بالمدرسة المغربية

#### الفصل الأول

##### المرحلة الابتدائية والاعدادية :

في الباب السابق عمدت إلى سلسلة من التعاريف وحشدت بعضاً من وجهات النظر، سواء ما يتعلق منها بالفكر التربوي أو بالتربية الإسلامية، أو بالأسس المعتمدة في عملية بناء المناهج والكتب المدرسية، والغرض هو محاولة اختصار وظائف التربية حسب ما يعرف بمبادئ التربية العامة. تلك المبادئ التي يصدر عنها الفكر التربوي ويختطها كأهداف نهائية. ويمكن تلخيصها في :

- 1 — تحقيق النضج النوعي للفرد، وتنمية مواهبه الذاتية
- 2 — تأهيله للاندماج الاجتماعي والمهني.

3 — تأهيله للاندماج الحضاري والثقافي.

4 — تحقيق توازنه النفسي والروحي.

وبأتي المبدأ الأخير تنويجا لكل الأهداف، لأن التوازن النفسي والروحي هو أسمى مطالب التربية الانسانية (22).

فكيف تندمج التربية الاسلامية مع ضمير الفرد والجماعة في المدرسة المغربية. من أجل تحقيق هذا التوازن ؟. وهل هناك تكامل بينها وبين المواد الأخرى من أجل تحقيق هذا الهدف الأسمى ؟

1 — المرحلة الابتدائية :

إن ظاهرة دينية مؤسساتنا التعليمية تشهد بما يصل ماضينا بحاضرنا، وتؤكد إيماننا بكون المؤسسة تعد عاملا حاسما في تنشئة جيل يعمل لدينه كأنه يعيش أبدا، ويعمل لآخرته كأنه سيموت غدا.

ولا غرو في ذلك فالمسيرة التاريخية تؤكد أن تعليمنا التقليدي الممثل في هرم قاعدته كتابات الأحياء والقرى وقمته القرويين يشهد باستمداد الهوية المغربية أصالتها من الدين الاسلامي. إلا أنه في عهد الحماية وعند نشوء المدارس، وقع تحديد أهداف التعليم تحديدا دقيقا في خدمة إيديولوجية الحماية وتسيير دواليها، لقد كانت المدرسة أفضل وسيلة لـ «إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان» وعليه فقد كان تشكيلها وتنظيمها تبعا لإعادة إنتاج المجتمع المغربي على نحو تكراري أكثر منه تطوري، لقد كانت التعليمات التي تنظم التعليم الابتدائي تصر على أن يكون المحتوى التعليمي — متميزا بنوع من التحديث فيما يخص تلقين اللغة الفرنسية — بينا مواد اللغة العربية والمواد الدينية وخاصة منها تعليم القرآن، فلم يقع تحديثها بل كانت تستبعد من أي تجديد بيداغوجي، وكان يعهد بها للفقهاء الذي يتناولها بالطرق التقليدية، مما يشكل في ذهن التلاميذ قطيعة تامة بين دروس الفرنسية ودروس العربية، وبالتالي بين معلمي المادتين، وقد كانت السياسة التعليمية للحماية تستنكر نفور التلاميذ من الدروس العربية دون أن تترجم ذلك إلى تخطيط يهدف إلى إعادة التوازن بين المادتين على مستوى الطرق والوسائل، وهذا الاهتمام بالمواد — ذات الصلة بثقافة المستعمر — لم يكن مقتصرا على طبيعة هذه المواد الدراسية فحسب، بل إن الجو العام الذي كان يطبع المدرسة الاستعمارية بجميع أنواعها، كان جوا ينطبع بالاحترام والمستوى الأخلاقي الرفيع، ويعمل

على التذكير دائما بالقيم والمثل العليا واحترام القواعد والتقاليد، مما خلق لدى المغاربة بعد إقبالهم على هذه المدارس، نوعا من الانبهار والاعجاب بالتمودج الأوروبي، وفتح أبواب الغزو الأخلاقي الموازي لأشكال الغزو الأخرى، إن الخلاصة التي توصلت إليها هي أن عبء تكييف الاسلام مع المعطيات الجديدة يجب أن يتحمله المغاربة، هؤلاء الذين ستعمل على إنتاجهم، ومعنى كل هذا أن الاسلام يجب أن يتجدد من الداخل وأن يبلور إنسية دينية تبقى دائما تحت سيطرة المستعمر (23).

لعل في هذا ما يكفي لتصوير المرحلة التي سبقت مرحلة البحث عن الذات كما سماها الأستاذ «التهامي شهيد»، أعقب ذلك مرحلة الانبعاث وهي مرحلة تميزت بإدراك أهداف المدرسة الاستعمارية ومحاولة النهوض بالتعليم الديني عن طريق تأليف كتب أقل ما يقال عنها أنها أعادت الاعتبار إلى مادة التربية الاسلامية من مثل الفقه الواضح للمدارس المغربية — ألفه السيد — عبد الهادي الشرايبي — سنة 1357 هـ — موافق 1937 م، وهو في جزأين كانا يستعملان معا في الأقسام الابتدائية بالمدارس الحرة بالمغرب العربي، بل حتى في المرحلة الثانوية في بعض الفترات، ومقدمة هذا الكتاب تعطي صورة عن واقع التربية الاسلامية آنذاك، ولن أطيل في تعداد النماذج من الكتب المدرسية التي ظهرت في هذه الفترة، وإنما أنصرف مباشرة إلى سلسلة الكتب الدينية التي ألفها «بنحيدة عبد اللطيف» وبالضبط إلى التمودج الذي أدخل عليه التغيير، والمعتمد حاليا من طرف وزارة التربية الوطنية بالمدارس الابتدائية المغربية سمي الجزء الأول بـ «التفسير الواضح في المواد الدينية».

وتضمن المواد التالية : القرآن الكريم.

السدين.

الأخلاق..

الأحاديث النبوية.

وكما يظهر من الغلاف فإن الكتاب قد صمم على طريقة الوحدات حيث تشكل المواد الدينية وحدة متكاملة في المنهاج. ثم إن المؤلف لم يفصح في مقدمة كتابه عن وعيه بظروف المجتمع واتجاهاته الثقافية ومغزاها بالنسبة للمادة التي ألف فيها الكتاب، بل اكتفى بذكر وجهة النظر الفلسفية التي بني عليها. وهي أن هذه الكتب قد وضعت من أجل « أن يترى الناشئة تربية اسلامية حقة ليشبوا على التشبث بمبادئ دينهم



الحنيف الذي لا خلاص للأمة الإسلامية بدون التمسك به، والاعتصام بحبله » غير أن طريقة ترتيب الموضوعات واختيار السور المعدة للحفظ أبانت عن وعي المؤلف بأهداف المرحلة التعليمية والمادة التي ألف فيها الكتاب إذ وضع في الأسبوع الأول سورة الفاتحة — كحصة أسبوعية — للحفظ في مادة القرآن الكريم. وشرح المفردات الصعبة، وذيلها بالمعنى الاجمالي، وفي درس الدين نجد (الله خالقنا) وفي الأخلاق (شكر النعمة)، وهكذا منهج هذه المواد وصهرها في قوالب وحدوية تخضع لمحور أسبوعي، واطرد هذا الترتيب في كل الحصص الأسبوعية.

ولكن هذه المنهجية لا نجدها إلا في كتاب المستوى الأول والثاني أما الجزء الثالث والجزء الرابع فهما يقتصران على دروس القرآن الكريم، حيث تقدم السورة مع شرح المفردات والمعنى الاجمالي بينما اختفت دروس الأخلاق والدين. وأصل إلى الجزء الخامس لأجد أن الشرح الاجمالي للآيات قد طال بعض الشيء وركزت به مفاهيم دينية بأسلوب سهل سلس يحمل في نفس الوقت على التأمل وإعمال الفكر، ولعل في هذا بعض تعويض عما حذف من دروس أخرى، وما يفصح عن وعي المؤلف بطبيعة المرحلة التي يجتازها طفل المدرسة الابتدائية كونه خصص الأسبوع الثامن والعشرين لمراجعة عامة ربط فيها فحوى الآيات القرآنية بنصوص مختارة لبعض المفكرين الإسلاميين من مثل : (الإنسان كون الله الأكبر) (للدكتور حسن صعب) (الله نور السماوات والأرض) ل : (عفيف عبد الفتاح طيارة). فالطفل في هذه المرحلة على أهبة الاتصال بالتعليم الأعدادي الذي هيئت فيه الكتب على هذا النمط. فهذا الأسبوع بمثابة تدريب لتلميذ المدرسة الابتدائية على التعامل مع القطع المخصصة للمطالعة الحرة التي تصاحب الدروس المقررة. وحرصا مني على الوقوف على حقيقة سير هذه المادة في هذا القطاع المهم والحيوي من التعليم المغربي. اطلعت على ما يقرب من اثني عشر بحثا انجزت كلها حول مناهج التربية الإسلامية بالمدرسة الابتدائية، واستخلصت أن هناك ثغرة توجد بين مواد التربية الإسلامية وبقية المواد، إذ ما يزال التعامل معها يتم على أساس أنها مادة تخدم جانب التوحيد والعبادة وقضايا الشرع والأخلاق فقط، وهذا التعامل يجعلها محصورة النشاط مما يؤدي بها إلى التفرقة والتهيش (24).

وخارج نطاق الأبحاث أكد المهتمون « بان التربية الإسلامية بالمدرسة الابتدائية تعاني أزمة خاصة، مظاهرها الأساسية : التفرقة والانفصام عن الواقع وفقدان التكامل وفقدان القدوة وفقدان المرئي المؤهل » (25).

إلا أنه بدا لي أن الموضوعات — موضوعات التربية الإسلامية في منهج المدرسة الابتدائية — على الشكل الذي صيغت به في كتاب التلميذ والتكامل الحاصل بين كتاب المعلم وهذا الأخير لكفيل بـث الروح الدينية والعملية في نفس التلميذ، إذا ما أُتيح لها المعلم الكفاء والوسائل والتقنيات المساعدة على التدريس وقد تتجاوز نطاق مواد مدرسة لتصبح أسلوباً للحياة، كما أرى أنها أرضية صالحة لتكوين مستوى تحصيلي يساعد التلميذ على استيعاب منهج المدرسة الإعدادية.

## 2 — المرحلة الإعدادية :

### وصف المنهج :

لقد تضمنت الكتب المقررة بالسلك الأول مقدمة تكررت في المستويات الأربعة، وقد حدد فيها المؤلفون الأهداف والفلسفة العامة التي بني عليها المنهج، والطريقة التي سلكوها في تقديم الموضوعات. أما الموضوعات فكانت كالآتي :

1 — الجزء الأول : تضمن في باب العقائد : الإيمان والاسلام — الرسل والأنبياء ورسالاتهم — تقوى الله — العبادة والعمل.

وتضمن في باب الأخلاق : — الغرور — الكلم الطيب — وصايا لقمان. أما باب العبادات فقد تضمن النظافة في الاسلام — الصلاة في الاسلام آداب المساجد.

2 — الجزء الثاني : باب العقائد نجد موضوعات من مثل : — الاسلام دين تتوحيده — وجوب الثبات على العقيدة. وفي باب الأخلاق طرقت موضوعات من مثل : — الصدق والكذب — الأمانة — الرحمة. أما في باب العبادات فنجد باب الصيام والسيرة النبوية.

3 — الجزء الثالث : في هذا الجزء اختتم الفصل بين الأقسام المنصوص عليه في الجزئين السابقين، وحذفت الصفحة التي كتب فيها — العقائد — الأخلاق — المعاملات. وعرضت المادة دون تنقيص على نوعها، ويمكن أن يستشف ذلك من السياق بسهولة وكانت الموضوعات على نفس المنوال السابق. إذ تضمنت : العقيدة الصحيحة والعقيدة الفاسدة، ومسؤوليات الفرد بالنسبة للمجتمع. وفي الأخلاق نجد دروساً من مثل الاسلام دين المساواة والعدالة الاجتماعية — الاسلام دين التوسط والاعتدال... الخ. وفي العبادات نجد نظام المال في الاسلام. وحكم الأطعمة والأشربة في الاسلام.

4 — الجزء الرابع : تضمن موضوعات من مثل : الإسلام عقيدة وشرعية — حقوق الانسان في الاسلام — التعارف والتشاور في الاسلام.

كان هذا هو الدرس الأخير في الأخلاق وقد أفضى إلى الدرس الأول في الفقه وهو الحج، ولعل المطلع يلمس ما في ذلك من إحكام الصلة بين الموضوعات المقررة، وحسن التخلّص الذي يفضي إلى تكامل مواد المنهاج فيما بينها وتمحورها حول مركز اهتمام واحد.

هذه لمحة عن المواضيع التي تضمنها منهج المدرسة الاعدادية ولست بصدد تحليلها، وإنما يكفي أن أسجل ما يروج حولها في الوسط التربوي. ولتحقيق هذه الغاية قمت باستثمار تقارير المجالس التعليمية للدورتين المنصرمتين من السنة الدراسية الحالية. لعشرين ثانوية بمنطقة الرباط وسلا. وقد استخلصت النسب التالية :

35% من الاعداديات بما فيهم الثانويات التي تضم السلك الأول تنص على أن مقررات سنوات السلك الأول مقررات مناسبة سواء تعلق الأمر بسن التلاميذ أو بمستواهم المعرفي. وكذلك عدد الدروس مناسب ليستوعب التلاميذ أسس ومبادئ الدين الاسلامي بالنسبة لجميع مستويات السلك الأول.

50% من الثانويات تطالب بل هذه هي الصيغة : (نقترح بل نطالب بإلحاح برفع معامل مادة التربية الاسلامية وجعلها مادة أساسية واعتبارها في الامتحانات، خصوصا امتحانات الأقسام النهائية. إذ لا تحظى هذه المادة بالاعتبار المناسب لها من قبل التلاميذ.

ونصت 35% من التقارير على وجوب إعادة النظر في الكتاب المدرسي لأسباب مختلفة منها :

- 1 — أخطاء مطبعية خصوصا ما يتعلق منها بالآيات القرآنية.
- 2 — النصوص الاضافية لا تفي بالغرض المطلوب، إذ لا تحسب مستوى التلاميذ أحيانا.
- 3 — التمارين في مجملها لا تطابق محتوى الدرس، ومنها ما هو فوق مستوى التلميذ.

4 — بعض المواضيع تكررت في بعض المستويات.

ثم كانت هناك مقترحات أخرى ولكن نسبتها ضعيفة لا تتعدى 10% أحيانا

مثل : المطالبة بتخصيص جزء من الكتاب المدرسي لحياة الأعلام حيث يتم التعريف بالصحابة ورواة الحديث باعتبار أن ذلك جزء لا يتجزأ من الدرس، يتعرف فيه التلميذ على جوانب من حياة السلف الصالح للقدوة والاستفادة، ويلحق بهذا اقتراح إضافة تمهيد حول علوم القرآن ومصطلح الحديث في مدخل كل كتاب.

— الاهتمام بالأنشطة الموازية ليتحقق التكامل والتنسيق بين مواد اللغة العربية ومادة التربية الإسلامية بالطرق التربوية (اجتماعات — دروس — ندوات — محاضرات).

— راج نقاش في بعض الاعداديات حول تصميم الدرس المثبت بالكتاب المدرسي، هل يعتمد على عملية الشرح ؟. على أن ما لفت نظري هو التناقض الحاصل بين تقريرين لاحدى الثانويات. حيث جاء في تقرير الدورة الأولى : « إن المرجع الاساسي هو الكتاب المدرسي المقرر، وهو مستوف للشروط التربوية والتعليمية ».

بينما تقرير الدورة الثانية يطالب بجعل النصوص القرآنية والحديثية في مؤخرة الدرس ولا تتخلل الدروس ليعلم التلميذ أن الاشكالات المطروحة عليه هي إشكالات عقلية.

والملاحظ أن هذا الملاحظ الأخير يتعلق بمنهجية تأليف الكتاب وطريقة عرضه للمادة، فهل تكشف هذا المأخذ للسادة الأساتذة بعد تعاملهم مع الكتاب مادة ومضمونا ؟ وما الأساس الذي اعتمدوا عليه في الحكم الأول والاستنتاج الثاني ؟

وأخلص من هذه الملاحظات ومن اطلاعي على كتب التربية الإسلامية بالسلك الأول. إلى أن البرامج ملائمة من حيث الكم والكيف للتلاميذ في جميع المستويات وبشكل عام.

## الفصل الثاني

تحليل المنهاج (كتب السلك الثاني) :

### باب العقائد :

#### 1 — العقائد في الإسلام :

إن مصطلح العقيدة والاعتقاد يعني : عقد القلب على الشيء والتصديق به كما هو. وفي الشرع « هو العلم بالعقائد الدينية من أدلتها اليقينية » أي « علم بأحكام الألوهية » كما عرفه ابن عرفة (26) قال تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » (27) وقال

صحيحه عليه السلام : « من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة » ومفهوم العقيدة يرادف الإيمان. وهو ما وقر في القلب وصدقه العمل. فالعمل يمثل الشريعة أو الفروع التي تعتبر امتدادا للإيمان والعقيدة، لذلك كان الإيمان والعمل، أو العقيدة والشريعة كلاهما مرتبطان بالآخر ارتباط الثمار بالأشجار، ومن أجل هذا الترابط الوثيق يأتي العمل مقترنا بالإيمان في أكثر آيات القرآن الكريم قال تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ».

وينتظم الإيمان أو العقيدة ستة أمور :

« أولا : المعرفة بالله، والمعرفة بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، والمعرفة بدلائل وجوده، ومظاهر عظمته في الكون والطبيعة.

ثانيا : المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة، أو العالم غير المنظور، وما فيه من قوى الخير التي تتمثل في الملائكة، وقوى الشر التي تتمثل في إبليس وجنوده من الشياطين، والمعرفة بما في هذا العالم أيضا من جن وأرواح.

ثالثا : المعرفة بكتب الله التي أنزلها لتحديد معالم الحق والباطل، والخير والشر، والحلال والحرام، والحسن والقيح.

رابعا : المعرفة بأنبياء الله ورسله الذين اختارهم ليكونوا أعلام الهدى، وقادة الخلق إلى الحق.

خامسا : المعرفة باليوم الآخر، وما فيه من بعث وجزاء، وثواب وعقاب وجنة ونار.

سادسا : المعرفة بالقدر الذي يسير عليه نظام الكون في الخلق والتدبير » (28).

ويجمع هذه الأمور الستة كلمة الشهادة والاختلاص : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » « إذ معنى الألوهية الحق كما قال الامام السنوسي في عقيدته : هو استغناء الاله عن كل ماسواه، وافتقار كل ما عداه إليه، وأما محمد رسول الله فيدخل فيه الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية المنزلة واليوم الآخر لأنه عليه السلام جاء بتصديق ذلك كله، والقرآن في أغلب سورته جاء لتثبيت هذه العقيدة، وسوق الأدلة عليها، وثلاث عشرة سنة من عمر البعثة النبوية في مكة أنفقت في ترسيخها، وإقناع الناس بها، ودعوتهم إليها » (29).

هذا وقد طفحت الخزانة الاسلامية بسيل من المؤلفات في بيان حقيقة الايمان وشعبه، والتعريف بأنواع العقائد ومراتبها في التوحيد الخالص، مما لا يمكن ضبطه وحصره في هذه العجالة.

والسؤال المطروح هو : كيف تعاملت الكتب المحللة مع هذا الأصل الاسلامي ؟

تحليل المقدمة والجانب-العقائدي من المادة :

استهل المؤلفون هذه السلسلة بمقدمة أجزلوا فيها الأهداف المفصلة في الوثائق الرسمية بتصريحهم التالي : « وغني عن القول أننا سرنا في تأليف هذه السلسلة على أضواء مذهب أهل السنة في العقائد التي افتتحنا بها هذه الكتب، والتزمنا المذهب المالكي في دروس الفقه كما حللنا دروس الأخلاق على نهج توخينا منه أن يكون مهمازا لغرس بذور الفضيلة في سلوك المتعلمين مع خالقهم والبشرية جمعاء.

يبدو في العبارة تداخل بين الوسائل والأهداف وللمؤلفين عذرهم الذي سيتضح حين عملية تحليل المنهاج.

- تحديد الأساس العلمي الذي بنيت عليه هذه السلسلة ويتجلى ذلك في :
  - ★ وضع البرامج من طرف جماعة من المختصين والمهتمين بالدراسات الاسلامية.
  - ★ خضوع هذه السلسلة للتجريب والتقييم في حقل تربوي وبإشراف مختصين قبل اعتمادها في الثانويات.
  - ★ الأساس التربوي ويتمثل في :
    - ★ انتهاز طريقة تعتمد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة هي المنطلق لتحديد عناصر الدرس وأفكاره الأساسية.
    - ★ التنصيص على تقديم أجزاء الدرس بطريقة تعليمية تعتمد الحوار والمناقشة وتهدف إلى الاستيعاب العقلي والاقتناع الوجداني.
    - ★ استشارة فاعلية التلاميذ عن طريق الاستعاضة عن الملخصات بأسئلة استنتاجية تذييل بها الدروس.
    - ★ توجيه الاستاذ إلى كيفية التوفيق بين المعرفة المقدمة والحصّة الزمنية المقررة للمادة.
- إن الموضوعات المقررة تلو هذه المقدمة مباشرة وتبدأ بباب العقائد الذي يضم العناوين التالية :

### 1) السنة الخامسة :

- حاجة البشر إلى الرسالة : صفات الرسل.
- الغاية من إبطال الوثنية.
- نظرة الاسلام إلى الديانات السماوية السابقة.
- مزايا الاسلام على الأديان.

### 2) السنة السادسة :

- حاجة البشر إلى معرفة الله تعالى.
- صفات الله تعالى الواجبة : الوجود — القدم — البقاء — مخالفته للحوادث — الغنى المطلق — دليل وجود الله تعالى.
- حاجة البشر إلى معرفة الله تعالى.
- صفات الله تعالى الواجبة.

### 3) السنة السابعة :

- ظاهرة الاتحاد والتشكيك.
- الحروب الصليبية.
- الاستشراق.
- الاستعمار.
- التبشير.
- الصهيونية.
- طغيان المذاهب المادية.
- الاسلام في مواجهة الايديولوجيات المعاصرة.
- الاسلام والرأسمالية.
- الاسلام والشيوعية.
- ذاتية الاسلام في العقيدة والحكم والعلم والعمل.
- ذاتية الاسلام في الاقتصاد.
- التيار السلفي وأهم رجاله.

### 3 تحليل الجانب العقائدي :

الواقع أن الاسلام عمل متكامل، وسياسة شمولية، وتربية موحدة تندمج مع كل جوانبه ولاغنى لأحدها عن الآخر، وبلورة مثل هذا المنهج في عرض العقائد أولاً ثم

العبادات فالمعاملات هو لغرض تربوي صرف، يساير التدرج في التشريع، وستتضح مزية هذا التقسيم عند الحديث عن حستات المنهاج، وأكتفي في التحليل بالبداية بما بدأ به المؤلفون وهو باب العقائد. فهل الأهداف التي أشارت إليها الكتب في مقدمتها ترجمت في المادة وطريقة العرض ؟ وما مدى التكامل الحاصل بين موضوعات هذا الباب ؟.

إن وعي المؤلفين بأهداف المرحلة التعليمية والمادة التي ألف فيها الكتاب يتضح من خلال ما أجمل في المقدمة ومن تفصيل قدمه أحد العلماء المشاركين في لجنة تأليف هذه الكتب حيث أوضح «أن المقصد الأساسي من دروس العقيدة هو تثبيت الإيمان بالله في قلب الإنسان ومعتقدده، وربط العبد في حياته وسلوكه وعبادته وممارسته وعمله وبقينه بربه، وانصرافه إليه، وانشغاله به ومراقبته إياه، وخوفه منه، وثقته فيه، وتوكله عليه، وموالاته له، وعدم التوجه لسواه، ومن هذه الأرضية فإن منهج التربية في جانبه العقيدي يكفل للتلميذ — إن ضُبق بمجد وإخلاص — أن يتزود بما يلزم من العقيدة الصحيحة التي تعرفه بربه كأول شيء يجب على المكلف معرفته، وتفتح عينيه على الرسالة النبوية ومراحلها وتقدم له قدرا كافيا من الحصانة والوقاية ينجو بها من أخطار الاتحاد المتفشي السافر»<sup>(30)</sup>.

فهل قامت هذه الكتب بتعريف التلميذ بربه كأول شيء يجب أن يعرفه، وهل تكاملت هذه الدروس فيما بينها ؟

باستعراض أبواب المنهاج من حيث العقائد نجد أن السنوات الخمس الأولى من المنهج تخدم في جملتها السنة السادسة والسابعة وتمهد لهما بالقدر الذي يكفي لإعداد التلميذ نفسيا وعمريا وعقليا لعلم التوحيد على مذهب الاشاعرة وأهل السنة، ففي السنة السادسة يعرف التلميذ ربه ويعرف صفاته وما يجب له وما يجوز وما يتنزه عنه سبحانه بعدما عقل، وطهر قلبه وصفت روحه، حينما عرف الاسلام والايمان في السنة الأولى عن طريق حديث جبريل، وعرف صفات المؤمن ووجوب الثبات على الايمان في السنة الثانية، وميز بين العقيدة الصحيحة والفاسدة والمشبوهة بالخرافة والشعوذة، وأثر عقيدته الصحيحة على حياته ومسؤوليته في السنة الثالثة، وتعلم في السنة الرابعة أن الاسلام يحارب الجهل والتقليد والتواكل والرهبانية وأنه دين العلم والعقل والعمل، وعرف في السنة الخامسة أن البشرية في حاجة إلى الرسالات حينما تدلهم حوالك الظلمات وكيف أن الاسلام يبطل الوثنية الضالة، وكيف ينظر إلى جملة الديانات الأخرى، وما هي المزايا



والخصائص التي يتميز بها، وهذا يكون التلميذ قد وصل إلى مستوى من النضج العقلي والنفسي والقلبي لمعرفة ربه وإدراك صفاته وأسمائه، وتقبل ذلك عن رضى واقتناع في السنة السادسة فترسخ عقيدته، وثبت بها في وجه الأدبولوجيات وبهاجمها، وهو في هذه المواجهة يؤمن بعقيدته ويغار عليها ويدافع عنها، وهذا المستوى هو ما تكفل به مقرر العقائد في السنة السابعة هذا عن التكامل في جانب العقيدة بالنسبة للمناهج (31).

فهل يمكن اعتبار هذه الخطوات وحدات سلوكية ذات علاقة مباشرة برغبات التلاميذ ؟ وهل تعكس صلة المنهاج الوثيقة بالعالم الحقيقي.

الإجابة على الشق الأول من السؤال متعذرة لانعدام الأبحاث التجريبية في هذا المجال وربما وضحت بعض ملاحظاتها أثناء تحليل استمارة التلاميذ في قسم الدراسة الميدانية. أما الشق الثاني من السؤال فيمكن الإجابة عنه بالنفي، لأن مرحلة السلك الثاني هي مرحلة عمرية من حياة التلميذ. أوضح معالمها النضج العقلي الذي يمكن من استخدام القدرات الذهنية استخداما منظما. في حين نجد أن المنهاج يتبدى في السنة الخامسة بالرسالات ويرجيء الالهيات إلى السنة السادسة، وهو تركيب لا يتفق مع العقل ولا مع منهاج القرآن والحديث، أما العقل فلأن الكلام على الرسل يقتضي مرسلا، فلنعرف المرسل أولا، ثم نعرف بعد ذلك رسوله، وأما النقل فلأن الآيات والأحاديث تطلب الايمان بالله أولا ثم بالرسول ثانيا.

ونمشيا مع هذا المنطق الحتمي في ضرورة معرفة الالهيات أولا. أبدأ بتحليل مضامين العقائد في السنة السادسة. أول ما يطالعنا الآيات القرآنية التي نبحث على التفكير وإعمال العقل في المظاهر الكونية : حيث يتبدى الدرس الأول والثاني : « حاجة البشر إلى معرفة الله تعالى » بآيات في موضوع التوحيد الخالص وتفرد الحق سبحانه بالربوبية. من مثل قوله تعالى : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » (سورة البقرة الآية 163). وآية الكرسي : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم... » وكانت هذه الآيات منطلقا لاستنباط صفات الله تعالى الواجبة، غير أنه لم يقع تنصيص على معنى الآيات بل نثر معناها العام في لفظ عام أثناء التحليل، من مثل قوله في تمهيد الدرس الأول — والمفروض أن يكون تفسير الآيات السالفة الذكر — « إن القارئ المتأمل لآيات القرآن الكريم التي وصفت الله تعالى يستشعر أثناء تلاوتها الخشوع والتعظيم والاجلال. ويعتقد الكمال التام في ألوهية الخالق جل شأنه ويؤمن بأن الذات الالهية لا يحدها فكر مخلوق ولا يحيط بها عقل إنسان (32). صحيح أن في هذا التحليل

جزء من المعنى العام للآيات. والسؤال الذي أود طرحه هنا هو : هل من الممكن تدريب التلميذ على التعامل مع النص القرآني في هذا الوطن بالذات — وهل يكسبه هذا التعامل تعوداً على استعمال المصطلح الاسلامي وبالتالي التعرف على منهاج علماء المسلمين في التفكير من خلال نماذج تفسيرية مشرقة ؟ فنختار له أحسن ما قيل في الموضوع لنخدم غرضاً تربوياً وآخر علمياً وحضارياً. إن قوانين التعلم في هذه المرحلة — وكما سبقت الإشارة إلى ذلك — تلح على أن الدراسة في هذه المرحلة تحتاج إلى الاستيعاب والعمق وإحكام المنهجية ليتسنى لمن يتعلم أن يعرف قيمة الاسلام فعلاً. والقراءات الخطائية لا تتلاءم مع مرحلة المراهقة. لهذا كان التأمل في جزئية توحى بالروح الدينية، وتبين الطريقة التي ينهجها المفسرون في التعامل مع النص القرآني أفضل بكثير من أن يتلو الطالب عدة آيات دون استيعاب والأفضل من ذلك جميعه أن يتذوق روح الإيمان من بين آيات القرآن فتسمو نفسه وتقوى معارفه. هذا عن الغرض التربوي أما الغرض العلمي فيخدم في الطالب تقوم سليقته. إذ الاطلاع على الأساليب البيانية في تفسير القرآن الكريم يكسبه درية في تذوق النص وينمي حسه الجمالي فيحس بالتالي بروعة الأسلوب القرآني. زيادة على أن النصوص التفسيرية في معظمها تحلل مبني اللفظ ومعناه وتقني كليهما بما يناسب من تراث إنساني هو وليد حقبة حضارية ممتدة عبر التاريخ. وهذا ما يؤكد الجانب الحضاري ويبرز خاصية الاسلام في كونه ليس ديناً عبادياً. لاهوتياً يحكي عنه وكفى، وإنما هو روح الفكر والثقافة والتربية والقيم على مختلف ضروبها، وهو قوامها، فينبغي لهذه الروح أن تتخلل كل جزئية في حياتنا، وبذلك يزول الانبهار القائم في عقل التلميذ ووجدانه إزاء الحضارة الغربية ويبطل لديه التهم (الغريبة والمتمغربة) التي تلصق بالمفكرين المسلمين من «رجعية» و«سلفية» وابتعاد عن مفاهيم العقل والتجربة وأسوق هنا مثالا للاستدلال. جاء في تفسير قوله تعالى: «وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير وهو القاهر فوق عباده، وهو الحكيم الخبير» «سورة الأنعام الآية 17 — 13» (33)

ما يلي : «قوله تعالى (وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو) المس والكشف من صفات الأجسام، وهو هنا مجاز وتوسع والمعنى أن تنزل بك يا محمد شدة من فقر أو مرض فلا رافع ولا صارف له إلا هو، وإن يهلك بعافية ورخاء ونعمة (فهو على كل شيء قدير) من الخير والضر، روى ابن عباس قال : كنت رديف رسول الله ﷺ فقال لي : « يا غلام — أو يا بني — ألا أعلمك كلمات ينفعك بهن الله فقلت بلى، فقال : « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده أمامك تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في

الشدة. إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله فقد جف القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعا أرادوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله لك لم يقدرُوا عليه واعمل لله بالشكر واليقين واعلم أن في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا وأن النصر مع الصبر وأن الفرج مع الكرب وأن مع العسر يسرا، أخرجه أبو بكر بن ثابت الخطيب في كتاب «الفصل والوصل» وهو حديث صحيح وقد أخرجه الترمذي، وهذا أتم.

قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » القهر الغلبة، والقاهر الغالب وأقهر الرجل إذا صير بحال المقهور الذليل، قال الشاعر :

تمنى حصين أن يسود جدهاء فامسى خصبين أذل وأقهارا

وقهر غلب، ومعنى «فوق عباده» فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم، أي هم تحت تسخيرهِ، لا فوقية مكان، كما تقول : السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة والرفعة، وفي القهر معنى زائد ليس في القدرة وهو منع من بلوغ المراد (وهو الحكيم) في أمره (الخبر) بأعمال عباده، أي من اتصف بهذه الصفات يجب ألا يشرك به» (34)

— ليس هدفي من هذا الاستدلال أن تتحول كتب التربية الإسلامية إلى كتب تفسير، فتطغى أقوال المفسرين على ماعداها، ونكتفي بترديد معارف الأسلاف، واستظهار علومهم من غير زيادة أو تطوير، بل أقصد أننا إذا انتقينا نماذج ملائمة مع المرحلة العمرية التي يجتازها التلميذ نكون قد حفزناه إلى استعمال عقله على نحو أكثر فعالية، والنص المعروض سالفًا — مثلا — به منهجية علمية تساعد الطالب على فهم أمور وثيقة الصلة بدرس العربية ودرس التربية الإسلامية على حد سواء، ويمكن عن طريقها تحقيق التكامل الذي نود إيجاده بين مواد المنهاج. ففي قوله في شرح الآية : «وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو» المس والكشف من صفات الأجسام وهو هنا مجاز وتوسع، فقد تعامل مع المصطلح اللغوي على نحو بعيد عن التهويمات الخيالية وأعطاه معناه المادي المحسوس، وبين انتقال اللفظ من هذا المعنى المادي إلى آخر معنوي وهو ما يسمى مجازا وأبان بذلك عن البعد البلاغي للفظ. فهذا الشرح الوجيز هو أقرب إلى الدقة العلمية وأدخل في باب المصطلحات المحددة، مما أوصل المفسر إلى النتيجة التي اصطنع من أجلها منهجه هذا في التفسير وهي: «... من اتصف بهذه الصفات يجب ألا يشرك به» وقد صاحبه التلميذ وهو يصطنع علم الحديث، وعلم اللغة، والشعر العربي وغيرها من علوم دينية وأخرى دينوية الشيء الذي إن أحسن الأستاذ استغلاله

سيؤدي حتما إلى اقتناع عقلي ونفسي لدى التلميذ بكون العلوم كلها، والفنون كلها في التربية الإسلامية تهدف إلى معرفة الله، وتعميق الايمان به، وهذا هو معنى التوحيد الذي يؤكد عليه الاسلام.

لهذا أستحسن أن تشرح الآيات بنصوص تعبيرية ملائمة ولا نترك اختيار هذه النصوص للأستاذ لأنها تتطلب دقة في البحث، ووعيا كاملا بمعطيات المادة وأبعادها النفسية والتربوية والعلمية.

ومن حسن الاختيار والوعي بأبعاد المادة كون لجنة تأليف هذه الكتب عمدت في درسي الايمان بالله إلى استخدام صورتين: تمثل إحداها صورة البحر، وعلقت عليها بقوله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (سورة الأعراف آية 105) وتمثل الصورة الثانية منظر الصحراء وعلقت عليها بالآية الكريمة: «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت» (سورة الغاشية الآية 16 - 17)، وهي من المعينات على إخراج المادة إخراجا دقيقا، ولها دلالة يداغوجية مهمة إذ وضعت هاتين الصورتين في مكانهما المناسب، وكان لهما اتصال وثيق بموضوع الدرس، وهذا إن أبان عن شيء فإنما يبين عن حرص الكتاب على تزويد التلاميذ بالاتجاهات المرغوب فيها، فأبسط اتجاه سيدركه التلميذ هو ما سيخطر بذهنه من مقارنة بين تيارات التربية الغربية التي تهدف في الأساس إلى السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم وبين التربية الإسلامية التي تنظر إلى الطبيعة بإجلال، إذ فيها تتجلى قدرة الله على الخلق والابداع، والجمع بين الموقنين سيؤدي حتما إلى خلق حضارة مؤمنة، فحبذا لو كبر حجم هاتين الصورتين لكأنا أقدر على التطويع السيكلوجي لمادة الكتاب. بعد ذلك تنبعت تحليل درسي الايمان بالله فوجدت مضمونهما بعقيدة التوحيد كما شرحها أهل السنة، وتعبير عن المنهج كما وضع، وقد صيغت بأسلوب علمي دقيق يهدف إلى الاقتناع العقلي، مستخدما جملا واضحة ناصعة التعبير، ففي الدرس الثاني مثلا الذي يعرف بصفات الله تعالى الواجبة: الوجدانية، الحياة، القدرة، تطالعنا هذه العبارة: القدرة في اللغة تعني الاستطاعة والقوة، واصطلاحا صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، ولما كان الله هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته، فلا ريب أن يكون قادرا بالبدهة، لأن فعل العالم المرید إنما يكون بسلطة له على الفعل، ولا معنى للقدرة إلا بهذا السلطان» (35).

وهذه العبارة دليل على الخصائص السالفة الذكر، فإذا أضيف إليها أن الآيات القرآنية المناسبة كانت تتخلل كل مراحل التحليل وضع لدينا قيمة الاخراج العلمي لمادة الكتاب شكلا ومضمونا.

قطع المطالعة :

وأصل إلى قطع المطالعة وهي نصوص إضافية ينبغي أن تتساق مع الفحوى العام للمدرس فتخدم جوانبه كلها حيث تبسط بعض النقاط المختصرة في الدرس، ويتصل التلميذ من خلالها بأسلوب عدد من الكتاب مما يوسع دائرة اهتماماته وينمي اتجاهاته الفكرية العامة. وكانت القطعة الأولى بعنوان تلاقي العباقرة، حاول كاتبها « نديم الجسر » أن يشرح فيها «الكوجيتو الديكارتى» « أنا أفكر إذن أنا موجود » وقارن بينه وبين الغزالي في أول القطعة في العبارة التالية : « بعد هذا الشك الذي قضى به على وسائل المعرفة، عاد ديكارت إلى اليقين كما عاد الغزالي » ثم عاد في آخر القطعة ليقارن بين ديكارت وابن سينا في قوله : « وهكذا يتخذ من نفسه (أي ديكارت) ووجوده، ومن العالم الموجود دليلا على الله يسلك نفس السبيل الذي سلكه الرئيس ابن سينا من قبله بأربعة عصور » (36).

يمكن وضع أسئلة عدة بصدد هذا النص.

1 — لماذا أفرد المؤلف ديكارت بالحديث عن فلسفته وشرحها دون زميله : الغزالي وابن سينا مع أن العنوان يوحي بالتكافؤ بينهما، فقد التقى هؤلاء العباقرة على منحى واحد في التفكير.

2 — الوصف الكمي المنظم للأفكار المتفاعلة داخل هذا النص يعطينا تفرد ديكارت بـ 96% من عدد سطور القطعة بينما زميلاه لم يصيبهما إلا نسبة 4% فما سر هذا الاجحاف في حق هذين المفكرين المسلمين ؟

3 — النص فعلا يخدم محورية تدريس العلوم في سياق متكامل، إذ فلسفة ديكارت من الموضوعات الفلسفية التي سيتصل بها الطالب في دروسه المقبلة، لكن التحليل الذي قدمه الكاتب هو عبارة عن استعراض لأفكار مأخوذة من منظومة فكرية متكاملة فاجتثاتها من سياقها العام وبثها في هذا العرض السريع قد لا يفي بالغرض أي لا يعطي صورة دقيقة عن النظرية ككل.

4 — لي أن أتساءل عن تاريخ كتابة هذا النص، فقد أثبت المؤلفون المصدر، واسم المؤلف دون إشارة إلى الطبعة وتاريخ الطبع. وهذا يعطي أبعادا لحدثة المادة الواجب توفرها في هذا الكتاب.

5 — أومن بحقيقة كونية المعرفة — فأني نص خدم الغرض التربوي — فهو أقرب إلى الأخذ به من سواه. لكن أليس الأفضل أن نبحث عن نصوص لمفكرين مغاربة أولا وإذا تعذر وجودها لجأنا إلى نصوص أخرى، حتى يتشبع التلميذ بروح التقدير والاهتمام بكل ما هو محلي وتكون النماذج المختارة ألصق بحياته ووجدانه، وليست هذه إقليمية ضيقة، بل سياق متكامل من منظومات أساسية ينبغي توفرها في محيطه العام.

فلو أتيج لكاتب هذا النص أن يخرج نفسه من هيمنة ديكرات لكانت القطعة نموذجاً رائعاً للدراسات المقارنة، فكلا المفكرين ابن سينا والغزالي سلكا سبيل النظر والاستدلال العقلي على وجود الله، ولهما وقفات رائعة إزاء الروح والنفس الانسانية فلو كان هناك عرض لنظريتهما وإيضاح لفلسفتهما، وبيان لنقط الالتقاء بينهما وبين ديكرات، لأمكن للتلميذ أن يدرك السياق العام لحقيقة الايمان، وحقيقة الوجود الانساني، وأن الانسانية مما انقطعت لحظة عن التفكير والاحساس بالخالق العظيم، وهذا ادعى لأن نمس القضية في عمقها مع ربط الاتصال بينها وبين نظريات علم النفس الحديث : « إذ في شعور كل انسان كما في وجدانه (ضميره) إيمان بالله الخالق بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة... وحقيقة الإيمان في اللاشعور والوجدان تختلف عنها في الواقع الحيائي الظاهر كما تبدو في القناع الاصطناعي الذي وضعه الشعور ليتقي به قوة التأثيرات البيئية والمجتمعية والسياسية والطبقوسية والايديولوجية المتنوعة.

...وعندما يستقر الإيمان في اللاشعور استقراراً مكيناً فإنه يسمو بوعي الانسان ويرقى بوجدانه، وإن أصدق وأوفى من وما يثق به الانسان هي اعماقه الذاتية.

... وإذا آمن الانسان باللاشعور وبالوجدان (الأنا الأعلى) فإنه يؤمن بالله الخالق إن كل إنسان يجب أن يكون حراً في اتصاله الروحي بالله وهذا الاتصال هو الايمان ذاته.

لقد آمن الانسان منذ بداية الوجود الانساني بالروح وبالمادة في كل زمان ومكان وميز بينهما... ولقد قام الوجود اللانهائي اللامحدود على الايمان.. والمادة نفسها تدل الانسان على الله الخالق وتوجهه إلى الايمان به... إذن أي عقل هذا عقل الانسان الذي يغتر بالمادة التي يصنع منها ما يستطيع صنعه، ويتعد بسببها — في عصرنا هذا — عن الايمان بالله الخالق.

... إن تفتح عقيدا واعيا جديدا يجب أن يتولى توجيه إنسانيتنا وجهة سديدة  
مترنة ورزينة، ولهذا كان من أوجب ما يجب كل داع إلى الإيمان بالله، أن يلتم بالدراسات  
الروحية وبالدراسات النفسية ليتمكن من النجاح في محاوراته مع الروح كروح صفت  
وتطهرت وزكت، ومعها كنفس تشاق إلى الصفاء والطهر والتزكية، وكل حوار يتطلب  
استخدام المنطق كوسيلة للإقناع، وعندها يدخل المنطق في الحوار تدخل معه الفلسفة،  
وهذا يعني أيضا الإمام بالدراسات الفلسفية مع الإيمان بالدراسات الدينية طبعاً (37).

... لقد توفر لمادة الكتاب المدرسي هذا الأسلوب التحليلي حيث تناولت مسألة  
الإيمان بالله تناولاً روحياً فلسفياً ومنطقياً كما جاء بالمقالة السالفة الذكر إلا أن هذه المادة  
أضافت بعداً آخر هو البعد التربوي. وبسطت فقط الدرس بسطاً قريب التناول شديد  
الالتصاق بالمرحلة الثمائية التي يجتازها المراهق المغربي. وكمثال على ذلك ما جاء في  
الدرس الأول في النقطة الثالثة من حيث نجد التحليل سار في السياق التالي :

#### ج - دليل وجود الله تعالى :

سلك الإسلام سبيل النظر العقلي - مع الارتكاز على الفطرة الإنسانية - في  
الاستدلال على وجود الله تعالى، حتى إن الصبغات لم تتكرر على إثبات وجود الله في  
كتاب من كتب الأديان السماوية، كما تكررت في القرآن الكريم، وهذا ما يفسر دعوته  
إلى التفكير في هذا الكون وحته على استخدام النظر العقلي والادراك القلبي في طريق  
البحث عن الله، قال تعالى في سورة فصلت : « سنبهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم  
حتى يتبين لهم أنه الحق » (53) (38).

ولم يكتف بتحليل نقط الدرس الرئيسية على هذا النمط الذي يستثير تفكير  
التلاميذ ووجدانهم، بل استخدم كل المعينات الأخرى التي عمقت الطريقة الصحيحة  
في الاستدلال على وجود الله تعالى، قصد غرس العقيدة في النفوس وزرع الطمأنينة في  
الأذهان - من مثل اصطناع الصور - التي تحدثت عنها آنفاً، وكذا أسئلة المناقشة  
التي أعقبت تحليل نقط الدرس مباشرة، فقد صيغت جل هذه الأسئلة على النحو  
التالي :

— كيف تشرح أن الإيمان بالله فطرة في النفس الإنسانية واستشهد على ذلك ؟

— انفرد الدين الإسلامي عن بقية الأديان باستخدامه العقل ودعوته إلى التفكير

في ملكوت الله، وضح هذه الحقيقة مستدلاً عليها بآيات قرآنية.

— ماهي الأدلة العقلية على وجود الله تعالى ؟

— في الإيمان بالله شعور بالاطمئنان وتصديق برسالة الأنبياء وضع ذلك ؟ (37)

— وهكذا تكاملت هذه الدروس فيما بينها محاولة رسم منهج موحد مبني على أسس مستمدة من الفطرة الانسانية المدعم بالنظر العقلي وكان الأجدر... كما سبق أن ذكرت أن تقفي هذه الحلقة الأساسية في تكوين العقيدة بالإيمان بالرسول والأنبياء وهو القسم الخامس :

منهج السنة الخامسة :

غطي هذا المنهج بأربعة دروس تعرف فيها التلميذ إلى افتقار المجتمعات الانسانية إلى الرسالة الالهية كضرورة لضمان توازنها واستقرارها، وتعرف إلى صفات الرسل الكرام، وما يجب في حقهم وما يجوز وما يستحيل. ثم أدرك الغاية من إبطال الوثنية بعدما تعرف على معناها وآثارها في حياة عرب الجاهلية، وعرف كذلك كيف جاء الاسلام ودعا إلى عبادة الله وحده، ونبذ كل معبود سواه. وقد التفت الأديان السماوية كلها في المصدر والهدف، والاسلام هو خاتمة الشرائع أي أنه ناسخ لها وجامع الناس قاطبة على عقيدة واحدة وشرع واحد وقبلة واحدة حتى يظهر على الدين كله وتكون له العقبي في النهاية. وقفيت هذه الدروس بنصوص إضافية تعمق الوعي بالنقط الأساسية التي تثيرها النصوص القرآنية والحديثية. إلا أن ما يثير الانتباه هو ما جاء في تمهيد الدرس الأول، من قوله : « الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يعاني الحاجة إلى يقين، ويضج وعيه العجيب بمختلف المشاعر والانفعالات المتعالية على الجسد، ولأنه كذلك وسمته الفلسفة بأنه حيوان استثنائي متميز يقف في مفترق الطرق بين عالم الغرائز وعالم العقل » (40).

فوصف الانسان بالحيوانية وإن كان يجاري نظرة الفلسفة إليه كما اتضح في آخر الفقرة، يعد إخلالا بالنظرية الاسلامية في الموضوع — وهي غنية عن كل شرح وبيان — وملخصها أن الانسان أشرف الكائنات ولمنزله هذه استخلفه الله في الأرض فكان أهلا للخلافة وأمر سبحانه الملائكة بالسجود له. فقد انتفى الأساس التربوي حينما حادت المصطلحات عن المفهوم الاسلامي الحقيقي، خصوصا أن الهدف الرئيسي لدروس التربية الاسلامية يكمن في جعلها أسلوب حياة ومنهج تفكير، وهذا يستدعي محاولة ترتيب العملية التعليمية بحيث تتفق الآثار والنتائج التعليمية بقدر المستطاع مع إمكانات التعلم لدى التلاميذ، عن طريق وضع تركيبة مثالية للمبادئ والتعاليم



الاسلامية بمصطلحات إسلامية تحمل دلالة مستمدة من واقع الفكر الاسلامي، ومعروف أن اللغة هي اليد التي تطبق على الفكر فلا سبيل إلى إدراك خصائص الفكر الاسلامي بقيمه وأبعاده إلا عن طريق استخدام المصطلح الاسلامي الصرف في التعبير عن المضامين وقد حاولت القطع المخصصة للمطالعة أن توظف المعاني الاسلامية بمصطلحات إسلامية صرفة حتى أن القطعة الأخيرة كانت عبارة عن نصوص قرآنية وحديثية في الموضوع.

#### منهج السنة السابعة :

أفضى التعريف بالرسالات وبالرسل — أو كان الأخرى أن يفضي — إلى منهج السنة السابعة وقد قامت موضوعات العقائد ببسط الأفكار الآتية :

1 — التعريف بظاهرة الالحاد والتشكيك التي تعرض إليها الفكر الاسلامي، وحدد العوامل المساعدة على تفشيها في : الحروب الصليبية الاستشراق — الاستعمار — التبشير — الصهيونية — طغيان المذاهب المادية. والملاحظ أن هذه العوامل عرضت بأسلوب السرد التاريخي مرة وبأسلوب تحليلي مرة أخرى تمشيا مع طبيعة كل عامل من هذه العوامل، وما يقتضيه التعريف بها من إيضاح نقط جانبية تلقي عليها بعض الأضواء. ففي عامل الاستشراق مثلاً وضحت نقط كموقف المستشرقين من اللغة العربية والدين الاسلامي، والأسباب التي حملت هؤلاء المستشرقين على الطعن في الاسلام، وكيف كان هذا الهدف هو تدعيم الاستعمار، والتقليل من أهمية العقيدة لإضعاف الوازع الديني، والدعوة إلى الحط من القيم الاسلامية واللغة العربية الفصحى، مما أدى إلى حالة من الارتباك يعيشها شباب هذا العصر.

وحين الحديث عن عامل الاستعمار حاول المؤلفون التعريف بالعوامل المساعدة على سقوط أغلبية الدول المسلمة في يد الاستعمار، والوسائل المساعدة على ذلك، والأساليب التي اصطنعها لبث الالحاد في هذه الشعوب. وعلى نفس النسق وقع التعريف بالتبشير والصهيونية. ثم قام الدرس الثالث بإعطاء نظرة عن الاسلام في مواجهة الايديولوجيات المعاصرة. فعقد مقارنة بين تعاليم الدين الاسلامي ومبادئ المذهب الرأسمالي، ونفس المقارنة نجدها في الدرس الرابع ولكن بين الاسلام والشيوعية، ثم خصص الدرسان الخامس والسادس لتحديد الذاتية الاسلامية مع محاولة إبراز شخصية هذا الدين وتحديد خصائصه في النواحي التالية : وحدة العقيدة — المجتمع الاسلامي

ومكانة الفرد فيه — سياسة الحكم في الاسلام — الاسلام دين علم — الاسلام دين عمل — الاسلام دين المساواة — الاسلام دين قوة، ثم أبرزت ذاتية الاسلام في الاقتصاد عن طريق تحديد أهمية المال في الاسلام والطرق المشروعة لتحصيله وإنفاقه، وما يتعلق بالملكية من حيث مصادرة الأموال وتفتيتها وسبل تحقيق العدالة الاجتماعية. ثم قام المدرسان السابع والثامن بالتعريف بالتيار السلفي وأهم رجاله وحثمت موضوعات هـ الباب بعد أن سارت في سياق متكامل مع النصوص الإضافية المخصصة للمطالعة.

مناقشة هذه المضامين :

من ناحية ترتيب موضوعات هذا الجزء أرى أن تقديم درس ذاتية الاسلام على المدرسين الأول والثاني يخدم غرضا تربويا وآخر علميا ذلك أن التلميذ بعد تعرفه على منشأ العقيدة الالهية في النفس الإنسانية واقتناعه بالايمان بالله، وبعد أن أطلعناه على وسائل الاحتجاج لهذه العقيدة والانتصار لها، وأبنا عن ضرورة الرسالة الالهية لمجتمعات الإنسانية. الأولى بعد هذا والمنطق كذلك يستدعي تعريفه خاتمة الرسائل كما ورد بدرس ذاتية الاسلام، ذهنا لتكتمل الصورة عنده، وعقليا ليتم الاقتناع على أساس من الربط بين حقائق وجدانية وعاما وآمن بها وتشكل عالم الغيب في الديانة الإسلامية، وبين حقائق عملية يبقى الجانب العقائدي معطلا بدونها، وهو ما يسمى بعلم الشهادة، واكتمال الصورة على هذا النحو يمنح التلميذ بعضا من الاطمئنان النفسي ويغيب على كثير من التساؤلات المطروحة لديه، أما من الناحية العلمية فلا يجوز أن ننقي بمصطلح — الاسلام — بكل ثقله في مواجهة الإديولوجيات قبل أن تكون هذا الاسلام حدوده التي تميزه ومعاله التي تبرز إطار الفكر والعمل فيه، وإلا كنا كمن يقارن بين شيئين نفترض مسبقا أنهما غير متكافئين. فالإديولوجيات مذاهب عقلية وطرائق في التفكير أحكم نسجها على أسس علمية توحى بتكامل النظرية وتلاحم أجزائها، لدرجة تداخل فيها كل من العلم والإديولوجية وأصبح من الصعب الفصل بينهما : هذا البريق الخادع قد يغري التلميذ فيحكم مسبقا بأفضلية هذه الإديولوجيات لأن الصورة المكتملة بذهنه عن الاسلام لم تقم بعد ولم تستكمل خصائص التشريع الالهي الذي يسمو فوق كل نظرية اختطها العقل البشري.

ويدخل في هذا الإطار الشكلي كذلك كون درس التيار السلفي وأهم رجاله : درسا لا يدخل في صميم موضوعات التربية الإسلامية، ووضعه هنا يوقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه المقرر السابق، حيث كانت تندمج بعض الموضوعات ذات الصلة الواهية

بمضامين التربية الإسلامية. أليس الأجدر — خصوصاً وأن هناك مواد أخرى تخدم هذا المنهج وتتكامل معه — أن يدمج هذا الموضوع في مادة أخرى تفتقر إليه وبعد من أساسياتها كدروس الفكر الإسلامي مثلاً. هذا من حيث المنهج التنظيمي، أما من حيث المضامين فواضح أن هذه الحلقة الدراسية التي انتظمت موضوعات العقائد لم تهدف إلى تراكم المعلومات بقدر ما عمدت إلى جعل المهارات نقطة وصل هامة بين المعرفة من جهة وبين القيم والمشاركة الاجتماعية من جهة أخرى، إذ اعتمدت مرونة الفكر في تقبل التطور، وتجلى ذلك بصفة أخص في موضوعات السنة السابعة فبعض ما تضمنته موضوعات العقائد يكون التلميذ قد استوفى الأساسيات المتعلقة أصلاً بالإيمان بالله وبالملائكة والرسول والكتب واليوم الآخر. ولكن بإضافة موضوع الإسلام في مواجهة التحديات اجتهد النبيء عن تقويم واضح وسليم لطبيعة المهارات العقلية التي ينبغي أن يتسلح بها التلميذ لحل ما يمكن أن يواجهه من مشكلات، وإدراك متفحص لطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة والتي لا يستغني أي منهاج ناجح عن تخطيط أهدافه على ضوءها.

### الأخلاق في الإسلام :

الأخلاق جمع لخلق، وهو عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال سبباً وبغير دون تكلف، فإن كانت محمودة عقلاً وشرعاً سميت خلقاً حسناً، وإلا سميت خلقاً سيئاً (41). ومعلوم أن التشريع في الإسلام لا ينفصل بعضه عن بعض لأنك حاء الخلق في هذا التشريع عبارة عن نظام دقيق وشامل لسلوك الإنسان ومنظم لما وراءه من دوافع وغايات، وهو والإيمان قرناء. فمن لا خلق له لا إيمان له. والقرآن الكريم يقرن ذكر العمل الصالح بذكر الإيمان بالله تعالى في خمسين آية مثل قوله تعالى : « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار » (42). بل إننا نجد الدين الإسلامي في كل أحكامه وتشريعاته... أحل الأخلاق الصادرة منه وأبرز فعاليتها وأظهر فضلها إلى درجة أن الرسول ﷺ حصر سر بعثته فيها فقال عليه السلام : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (43). وسئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق رسول الله ﷺ فقالت : « كان خلقه القرآن ». والغاية هي أن يطلق الفرد من أسر الأهداف القريبة المحدودة إلى مجال الغايات الكبرى في الحياة، ليكون لبنة المجتمع الأولى ومصدر الخير والبر لنفسه ولغيره وركيزة المجتمع التمددي الفريد الذي يتحقق فيه التوافق بين جميع الأشخاص وبصاغ هذا التوافق صياغة روحية ونفسية وسلوكية. فما

هي المضامين التي يعكسها المنهاج في هذا الأصل التشريعي وهل هدفت هذه المضامين إلى بناء ناشئتنا على القيم الفاضلة ووقاية المجتمع من المفاصد الأخلاقية ؟

### وصف المنهج :

استهلت دروس الأخلاق بمنهج السنة الخامسة بدرس التسامح في الإسلام : حيث عرف التلميذ النزعة الانسانية للإسلام المتمثلة في حرية العقيدة. هذه العقيدة التي لا تكون صحيحة إلا إذا جاءت وليدة تفكير حر وثمره اقتناع تام. وعلى هذا الأساس أقيمت علاقات المسلمين بباقي أهل الديانات الأخرى على التسامح المنطلق من موقف القوة والاعتزاز، لا من موقف الضعف والاستسلام.

أما درس « الإسلام دين السلام » فقد تكفل بدحض المشبهات التي روجها أعداء الإسلام حول انتشاره بحد السيف، ففصل مواطن جواز الحرب، ورغم مشروعيتها في هذه المواطن الضرورية فقد أحيطت بسياج من الرحمة والعدل. وشتان بينها وبين الحرب الحالية المدمرة لكل شيء، وإبان عن أن الإسلام هو أصلاً دين سلام. فالسلام أحد أسماء الله الحسنى. وهي التحية المتكررة بين المسلمين في كل وقت وحين وقام درس التعاون في الإسلام بتبصير التلميذ بفضيلة التعاون الذي يجلب المنفعة ويدرك المنفعة، وهو تعاون لا يخص الجماعة الإسلامية وحدها، وإنما هو تعاون إنساني يشمل البشرية كلها.

وانطلاقاً من قوله تعالى : « هو الذي جعلكم خلائف في الأرض » (44)، تقرر، المسؤولية في الإسلام وألزم الناس القيام بها. وتكفل الدرس ببيان مظاهر تحمل المسؤولية وتميز أنواعها وترتيبها حسب أهميتها في حياة الفرد والجماعة. وتكفل الدرس التاسع ببيان اعتماد الإسلام على مبدأ الشورى في الحكم واختتم منهج السنة الخامسة بدرس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

واشتمل منهج الأخلاق في السنة السادسة على : أثر الدين في المعاملة، والعفة، وتحصيل المال من طرقه المشروعة، واحترام العهود والمواثيق، وتجنب الغدر. بينما حذف موضوع الأخلاق من منهج السنة السابعة.

## تقسيم المنهج :

الواقع أن الفلسفة الأخلاقية التي عكستها هذه الكتب هي فلسفة إسلامية صرفة، تربي الإنسان تربية أخلاقية بأقوم الأساليب العملية، وتعيىء كل الوسائل الدينية والاجتماعية والتربوية لخير الإنسان ولإصلاح التلميذ. وحاولت الدروس المعروضة آنفا أن تعكس بناء متكاملا لأخلاق متينة مبنية على أساس الضمير الانساني المتشرب بمحبة الله وتقواه بحيث تصبح الأخلاق سلوكا يتفاعل فيه الضمير والفكر والارادة والعاطفة معتمدة القرآن كمصدر للقيم الأخلاقية. إذ تحليل المضامين غنى بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة. فلو اعتمدنا منها إحصائيا لوجدنا حظ هذه الاستشهادات يربو بكثير على مثيلتها في قسمي العقائد والمعاملات.

وبذلك يكون المنهاج قد عكس الشريعة في صورتها الحقيقية. أي نظام حي حركي يوحد بين الظاهر والباطن وتمتزج فيه المثالية الواقعية. وهو يحدد مركز الإنسان في الوجود ووظيفته وغاية وجوده الانساني. ذلك أنه يتناول كثيرا من القضايا الهامة التي تعد أساسية في دعم الفرد والأسرة والدولة ونظام الحكم في الاسلام، والتعايش الدولي والانساني. وركز على الجانب الأخلاقي في ميدان الاقتصاد و المعاملات فحقق بذلك مفهوم المجتمع المثالي الذي ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي. ورغم أن المنهاج لم يشر إلى بعض الرذائل التي وضع خطرها، كالغضب والرياء والنفاق فيبرز مثاليها وينفر التلاميذ منها، ورغم أن دروس الاخلاق لم تتل دروس العقيدة مباشرة وتأخرت إلى ما بعد دروس المعاملات في منهج السنة السادسة فإن حسنات المنهاج تغطي على ما أخذه. خصوصا أنه اضطلع كل الأساليب لخدمة الأهداف ومنها أسلوب القصة، وهو أسلوب معترف به في التربية الأخلاقية. ومن أمثلة ذلك بعض القطع المخصصة للمطالعة «د». فقد صيغت بأسلوب قصصي ك : « مثل أعلى في الشعور بالمسؤولية » المنقولة من البداية لابن كثير وغيرها من القصص الأخرى التي تقوم الأخلاق وتغذي العواطف.

## المعاملات في الاسلام :

مدار المعاملات في الاسلام على الأحكام الفقهية. لذلك فهذا القسم هو جزء من الفقه، ومعناه في اللغة : الفهم والادراك، وفي الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية. والفقه أخص من الشريعة لأنها تشمل جميع ما ينظم

حياة المسلمين ويحدد علاقاتهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين خالقهم. أما الفقه فلا يتعدى نطاقه أفعال المكلفين التي تنظم العلاقة بين المسلم وربه من جهة، وكذلك بين المسلم وأخيه المسلم من جهة أخرى. وقد قسم العلماء الفقه إلى أربعة أقسام هي :

1 - قسم العبادات : وهو عبارة عن القواعد التي تخص الأعمال التي نتقرب بها من الله، ويتوقف عليها مصير الانسان في الآخرة.

2 - قسم المعاملات : وهو عبارة عن القواعد التي تنظم معاملات أفراد المجتمع في حياتهم الاقتصادية من بيع وإجارة وشركة وغيرها.

3 - قسم المناكحات : وهو عبارة عن القواعد التي تنظم أحوال الانسان في أسرته من زواج وطلاق وإرث وعدة وحضانة وغير ذلك.

4 - قسم العقوبات : وهو عبارة عن القواعد المتعلقة بالعقوبات التي تفرض على الأفعال التي يرتكبها الفرد ضد المجتمع من قتل وسرقة وغيرها.

وأشهر المذاهب الفقهية أربعة وهي المذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنفي، والمذهب الحنبلي. والمذهب المعمول به عندنا - في المغرب - هو المذهب المالكي نسبة إلى الامام مالك بن أنس الأصبحي الذي ولد سنة 93 وتوفي سنة 179 هـ.

ويقوم هذا المذهب على الكتاب والسنة ولو ثبتت عن طريق الآحاد. كما أنه يعتمد عمل أهل المدينة ويقدمه على القياس خصوصاً فيما هو محسوس، مثل كيفية الوضوء والصلاة. ويعتمد أيضاً على ما يسمى بالمصالح المرسلة.

فهل أحاط المنهج بالأقسام السالفة الذكر، وهل اعتمد مذهب الامام مالك في تحليل الموضوعات المطروقة ؟

وصف المنهج :

يشتمل منهاج السنة الخامسة على ثلاثة أبواب فقط. وهي :

- (1) تجهيز الميت وتشيع الجنازة.
- (2) الوصية وأحكامها.
- (3) علم الفرائض مع مقارنة بين نظام الارث في الاسلام والقوانين الوضعية

واشتمل منهاج السنة السادسة على تسعة أبواب من فقه المعاملات، كلها تعالج مواضيع مالية صرفة. وهي : الوقف، والهبة، والصدقة، والعارية، والوديعة، والحجر، والشفعة، والقسمة، والحوالة.

أما منهاج السنة السابعة، فقد اشتمل على أصول التشريع في الاسلام (القرآن — السنة — الاجماع — القياس) ودورين في المذاهب الأربعة، ثم نظام الأسرة في الاسلام.

### تحليل المنهاج :

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : هل حاول المنهاج أن يعكس شمولية الفقه الاسلامي ؟ وهل قام باختيار الأصلح من الآراء وقارنها بالنظريات الحديثة التي لا تصادم التشريع الاسلامي ؟ وهل يستوعب الفقه قضايا الحياة من دون أن يعرقلها ؟

إن الجواب على هذه الأسئلة هو الذي يحدد مدى استجابة المنهاج للارشادات العامة التي ينبغي لواضعي المنهاج في العالم الاسلامي الأخذ بها والتي سبق بسطها في المدخل وضمن الأسس المعتمدة في عملية تطوير المنهاج. وأول ما يلاحظ على هذا المنهاج اضطراب المصطلحات، واضطراب ترتيب الأقسام التي قسم إليها المنهاج، إذ لم تسر على وتيرة واحدة.

وكمثال لاضطراب المصطلحات، وعدم مراعاة الدقة في التقسيم عنوان المعاملات. معروف أن الشريعة بنيت على أصولين يسميان عند المختصين بالأصليين، أي أصل العقيدة وأصل الشريعة. والشريعة إما آداب عامة وهي الأخلاق، أو أحكام تتعلق بالآخرة وهي العبادات أو أحكام تتعلق بحياتنا ترجع لبقاء الشخص واستمراره، وهي المعاملات كما سبق أن ذكر في التوطئة التي مهدت بها لهذا الباب. في حين أننا نجد المواضيع المطروقة في هذا الباب — المعاملات — لا تقتصر على المعاملات، وإنما تضم أشتاتا من علوم إسلامية متعددة، فعلم الأصول في السنة السابعة، أدمج تحت عنوان بعيد عنه هو المعاملات. واشتمل على أربعة دروس هي : الكتاب، والسنة، والقياس، والاجماع، باعتبارها المصادر الأربعة للتشريع المتفق عليها.

وفي منهاج السنة السادسة تسعة أبواب من فقه المعاملات عاجلت جميعها الموضوع المالي. « إلا إنها تفترق في ما هيأها وأحكامها. ومع ذلك يمكن أن نصنفها كلها أو بعضها عدة تصانيف :

أولاً : من الوجهة النقلية تجتمع ثمانية في كونها تعالج نقل متمول من شخص إلى آخر، وفي أربعة منها يكون هذا النقل على سبيل الدوام. وهي الوقف والهبة والصدقة والشفعة، وفي اثنين منها يكون هذا النقل على سبيل التوقيت وهي العارية والوديعة، وفي واحدة منها يكون النقل من ذمة إلى ذمة أخرى وهي الحوالة. وفي واحدة أخرى لا يوجد نقل، والموجود المحافظة على متمول فقط وهي الحجر.

ثانياً : التصنيف الثاني من الجهة النقلية أيضاً، فنقرر أن نقل الحق من مستحق إلى مستحق آخر، إما أن يكون بعوض وهو البيع والشفعة، وإما أن يكون مجانياً وهي الوقف، والهبة، والصدقة.

ثالثاً : التصنيف الثالث من الوجهة المصلحية كما يأتي : إما أن تكون المصلحة الآجلة للبازل والعاجلة للقابل وهي الوقف والهبة والصدقات والعواري.

رابعاً : التصنيف الرابع من جهة اللزوم وعدم اللزوم كما يأتي : ما لا يكون منها إلا لازماً ولا يصح أن يكون جائزاً وهي الوقف والهبة، وما يكون غير لازم من الطرفين وهي العارية والوديعة.

خامساً : التصنيف الأخير من الجانب المالي، لأن القضايا المالية إما صدقة وهو الوقف والهبة والصدقة، وإما إحسان ومعروف وهي العارية والوديعة. وإما محافظة ورعاية وهي الحجر، وإما معاملة مع غيرك، برأسمال وهو الشركة. فإن باع أحد الشريكين حظه للأجنبي وتخوف الشريك الثاني من ضرر الأجنبي كان له أن يضم ذلك إلى ملكه، وهو الشفعة. وإن لم يستطع أن يضم كان له حق الانفصال عن الشريك وهو القسمة « (46) ».

فعرض المادة على هذا التقسيم كفيل بتسهيل التصنيف وأقرب إلى الصياغة العلمية المتسمة بالدقة. وهو من قواعد المالكية. إلا أن الكتب اختلفت أن تنهج نهج الشاطبي في كتابه (الموافقات). إذ استخرج تلك القواعد، وتوصل إلى أن الشريعة تشمل الضروريات، والحاجيات، والكماليات. وقد أشير إلى هذا في الدرس التاسع من كتاب التربة الإسلامية للسنة السابعة (47). وهذا التقسيم الأخير متميز بالاختصار والتركيز عن التقسيم السابق، إلا أن المؤلفين اعتمدوا المصطلح الأصولي وهذا ما جعل هذه التقسيمات تخرج من تقسيمات عقلية منطقية إلى تقسيمات يغلب عليها المصطلح العلمي المتخصص. هذا المصطلح الذي نجده طاغياً في جل الدروس مثل



مصطلح « السبر والتقسيم » الذي شرح كالتالي :

« السبر معناه الاختبار، والتقسيم حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة حكم الأصل وترديد العلة بينهما (٤٥). ورغم أن هذين السطرين قد شرحا بفقرة تالية لهما إلا أنني أظن أن الالتباس، لم يرفع كلية من ذهن التلميذ، لأن هذا من دقائق علم الأصول. وقس على ذلك تنقيح المناط وغيرها من المصطلحات المذكورة في الدرس الحادي عشر (والصواب أنه الدرس الثاني عشر) من كتاب التربية الإسلامية للسنة السابعة. وخارج نطاق غلبة المصطلح الأصولي الصرف الذي غلب على أسلوب هذه الموضوعات لا أريد أن أترك هذه المواضيع المالية قبل أن ألفت الانتباه إلى أن المنهاج قد أغفل بعض الأبواب التي زخرت بها كتب المالكية من مثل : البيوع، والاجارة، والمساقاة والمزارعة، والمغارسة، والقراض، والوكالة، وموقف الإسلام من الرق. وهذا الموضوع الأخير جدير أن يقف عنده المنهاج ليبرز حقائق الإسلام، ويدحض شبه المفرضين الذين يشنعون ويشوهون بالموقف الانساني الذي وقفه الاسلام تجاه هذه الملكية التي تعسفت الشعوب القديمة في استخدامها، وتستخدمها الشعوب المتقدمة حاليا، ولكن تحت ستار آخر يعصف بكل الدعاوي الخيرة لإبطال هذا النوع من الاستغلال، وعلى رأسها صيحة عمر رضي الله عنه « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » وكان الأجدر بالمنهاج وقد تمسك بمذهب الامام مالك ألا يفرق في مقارنة المسائل الفقهية بمثلتها في المذاهب الأخرى لدرجة نقل نصوص من كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد. فهذه الدراسة المقارنة مما يدخل في نطاق التخصص أيضا. وهي تتعلق بمادة الخلاف العالي. فلم لانرجىء هذه الدراسة المتخصصة المرتفعة شيئا ما عن مستوى التلاميذ إلى حينها ونستعيض عنها — إذا كان هدفنا هو إثبات أن العلوم الإسلامية هي علوم خاضعة للقواعد شأن كل العلوم — بدراسات تحليلية تتناول تحليل بعض الجوانب والأقضية في المذهب المالكي. مثلا تفضيل الامام مالك عمل أهل المدينة على الحديث أحيانا يرجع إلى أن القرآن في معالجته للأمر الدنيوية غالبا ما يعالجها بصفة مجملة. والعلة هي أن المعاملات رهينة بالزمان والمكان، وانطلاقا من هذا اعتبر — بالامام مالك — الحديث ليس إلا تأكيدا وإقرارا للعرف الذي كان في عهده عليه السلام مع العلم أن العرف. في اعتبار القانونيين يعتبر مصدر القانون الأول. وترتب على ذلك أن المشرع الاسلامي بالمعرب اعتمد العرف رسميا بوضعه له صلاحية إلزام القوانين. ناهيك بعمل أهل فاس الذي ظهر بمؤلفات عدة صنفها فقهاء مغاربة مثل منظومة سيدي عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي التي جاءت في نحو ثلاثمائة بيت.

بعد هذا الاستدراك أعود إلى القول إن الاضطراب حاصل في ترتيب الموضوعات أيضا فقد اضطررت ترتيب العقائد فالأخلاق فالمعاملات. لكننا نجد هذا الترتيب يختل في كتاب السنة السادسة فتؤخر دروس الأخلاق إلى ما بعد دروس المعاملات وتحذف دروس الأخلاق من منهج السنة السابعة. بل هناك دروس ذكرت في الكتاب الأزرق وحدد رقمها ولا نجد لها أثرا في الكتاب المقرر. مثلا هذا العنوان « الدرس الحادي عشر — نظام الأموال والمبادلات في الاسلام ». رجعت إلى الدرس الحادي عشر فوجدته في موضوع « الشركة » وليست هناك إشارة إلى العنوان السالف الذكر، وذيل هذا الدرس دون بقية الدروس بموضوعات للبحث والمناقشة لم تنصب مضامينها على موضوع الدرس الذي هو (الشركة) بل كانت عبارة عن سؤالين حول خصائص النظام الاقتصادي في الاسلام.

وقد انتقد الأستاذ العمراوي منهاج السنة الخامسة بقوله : « يشتمل المنهاج على ثلاثة أبواب فقط وهي تجهيز الميت، وتشجيع الجنازة، والوصية. وإذا كان الدرس الأولان من فقه العبادات — كما في المنهاج — فإن الوصية والفرائض، والمقارنة بين نظام الارث في الاسلام والقوانين الوضعية، لا تمت إلى العبادات بصلة » (49). إلا أنني أرى في هذا الدرس الأخير وفي درس الاسلام دين تكامل من حيث العقيدة والأخلاق والمعاملات، مادة خصبة تخدم غرضا تربويا هاما وهو ما يتعلق بجدثة مادة الكتاب المدرسي.

## الفصل الثالث

### تصويبات

قد يكون من السابق لأوانه هنا أن أعرض أشياء أعتبرها من صميم التعريف بواقع درس التربية الاسلامية بالمدرسة المغربية لأن مكانها على ما يبدو هو الدراسة الميدانية التي تعتمد على وثائق من جملتها تقارير المجالس التعليمية، ولكنني آثرت أن أعرض نتائج استثمار هذه التقارير. هذا مع بعض الأخطاء التي وردت بكتب السلك الثاني، وكذلك بعض الحقائق المتعلقة بطريقة ترتيب الموضوعات. لأنني قمت بنفس العملية بعد وصفي لمنهاج السلك الأول. والسبب هو أنني لا يمكنني دراسة تفاعلات أفكار هذه المرحلة الأولى لأتبين الاتجاهات التي تنمى المادة في التلاميذ بصورة مفصلة لأن تحليل كتب هذه المرحلة لا يدخل في صميم موضوعي إلا من الجانب الذي أعرف فيه على أحوال المادة بصفة عامة. وحدثت أن أفضل ما يعبر عن واقع درس التربية الاسلامية

بالمدرسة الاعدادية وهو العنوان الذي أدرجت تحته الدراسة وهو نتائج تقارير المجالس التعليمية هذه. ولكي تسير مادة هذا الباب على وتيرة واحدة رأيت أن أختتم بمثل ما بدأت به خصوصاً أن النتائج هي نفسها تكاد تتكرر إلا مع فارق بسيط، يتجلى في كون تقارير المجالس التعليمية بالسلك الثاني تقرر في تقويمها للمناهج بين التربية الإسلامية والفكر الإسلامي، وتعاملهما كأنهما مادة واحدة. مع العلم أن مادة الفكر الإسلامي ملحقة بالفلسفة، وهي من المواد التي ينبغي أن تخدم هذا المنهج وتتكامل معه. وقد نصت التقارير على أن موضوعاتها — أي الفكر الإسلامي — طويلة. كما نصت هذه التقارير على أن المواضيع الواردة بالخصوص في كتاب التربية الإسلامية للسنة السادسة فوق مستوى التلاميذ كالحالة وغيرها. وأشارت التقارير إلى باقي الملاحظات التي تكررت في تقارير المدرسة الاعدادية كالأخطاء المطبعية. وقمت بتتبع هذه الأخطاء، فوجدتها كثيرة ومتنوعة تخل بسلامة التركيب حيناً وبالمعنى أحياناً كثيرة. واستخرجت منها الكثير. إلا أنني سأمثل لها فقط :

فقد ورد في الصفحة 172 من كتاب التربية الإسلامية للسنة السابعة — السطر 25 — وقد يرجع ذلك إلا أن بعض النفوس تأتى إلا أن تسير...

والصواب قد يرجع ذلك إلى أن بعض النفوس تأتى إلا أن تسير...

وفي الصفحة 173 — السطر 26 — : صلة الرحيم. والصواب : صلة الرحم.

وفي الصفحة 122 — السطر 14 — : ما هو الاجتماع في اصطلاح الأصوليين.

والصواب : ما هو الاجتماع في... ؟

وفي الصفحة 124 — الدرس الحادي عشر — : والصواب : الدرس الثاني

عشر .

وفي كتاب التربية الإسلامية للسنة السادسة — ص : 125 السطر 19 — : إن الانقطاع للعبادة... لا يكون فضيلة دينية، ما لم تعضضها فضيلة كسب المال. والصواب : تعضدها.

وأعود مرة أخرى إلى كتاب السنة السابعة لأجد أخطاء مطبعية أخرى مثل :

صفحة 20 سطر 11: الفلول. الصواب الأفول.

صفحة 33 سطر 19 : يغرس روح الحق والتفرقة بين المجتمع.

الصواب : بين أفراد المجتمع.

صفحة 62 سطر 20 :... وتنتقل إلى الوارث الذي يعينه الشارع لا المالك رضي أو كره. (ركاكة وغموض في العبارة).

صفحة 119 سطر 12 : مجتهدوا الأمة. الصواب : مجتهدو الأمة. وقد تكرر نفس الخطأ في الصفحة 120 السطر الثامن.

صفحة 142 سطر 5 : محمد بن حنبل. الصواب : أحمد بن حنبل.

صفحة 172 سطر 2 : وبني العمومة. الصواب : العمومة

أما الأخطاء في ترقيم الآيات وترتيبها فقد قمت بتتبع النصوص التي تصدر بها الدروس في الكتب الثلاثة واستخلصت ما يلي :

التربية الإسلامية - الكتاب المدرسي :

أ - السنة الخامسة

تصويب النصوص القرآنية :

الدرس الأول - صفحة 5 :

النص الثاني : سورة الأحزاب عوض سورة إبراهيم.

الدرس الثامن - صفحة 30 :

النص الأخير : الآيات من 39 إلى 42 عوض الآية 38.

الدرس الثاني عشر : صفحة 117.

النص الأول : (1) الآيات من 30 إلى 32 عوض الآية 30.

(2) وقف في غير محله.

الدرس الخامس عشر - صفحة 139 :

النص الثاني : وقف في غير محله أدخل بالمعنى وحرف فحوى الآية.

الدرس السادس عشر - صفحة 145 :

النص الأول : الآية 12 عوض الآية 11.

الدرس السابع عشر - صفحة 151 :

النص الوحيد : الآية 11 عوض الآيتين 11 و 12.

الدرس العشرون — صفحة 172.

النص الثاني : انعدام الوقف في ثلاثة مواطن يجب فيها ذلك.

ب — السنة السادسة :

الدرس الأول — صفحة 5 :

النص الثالث : الآية 11 عوض الآية 9

النص الرابع : الآيات 15 و 16 و 17 عوض الآيتين 15 و 16.

الدرس الثاني — صفحة 15.

النص الأول : الآية 163 عوض الآية 162.

النص الثاني : الآية 102 عوض الآية 103.

النص الثالث : الآية 255 عوض الآية 254.

النص الرابع : الآية 44 عوض الآية 45.

النص الخامس : الآيتان 17 و 18 عوض الآيتين 18 و 19.

الدرس الثالث — صفحة 24 :

النص الثاني : إغفال علامة الوقف (... لايعلمها إلا هو)

النص السادس : سورة لقمان الآية 27 عوض سورة الشورى الآية 51.

النص السابع : سورة الشورى الآية 51 عوض سورة لقمان الآية 27.

الدرس السادس والسابع — صفحة 46 :

النص الأول : إغفال علامة الوقف في (... يسألونك ماذا ينفقون).

الدرس التاسع : — صفحة 63 :

النص الأول : الآية 283 عوض الآية 233.

النص الثالث : الآية 58 عوض الآية 53.

الدرس العاشر — صفحة 71 :

النص الأول : الآية 6 عوض الآية 5.

النص الثاني : زيادة علامة الوقف فوق (ولم يقتروا) خطأ، وحذفها أو إغفالها خطأ عند (وكان بين ذلك قواماً).

النص الثالث : الآيتان 26 و 27 عوض الآية 26 مع إغفال علامة الوقف عند نهاية النص.

الدرس الثامن عشر — صفحة 137.

النص الأول : إغفال علامة الوقف آخر النص.

النص الرابع : إغفال علامتين للوقف.

النص السادس : إغفال اسم السورة (سورة البقرة).

النص السابع : إغفال اسم السورة (سورة البقرة)، وكذلك علامة الوقف في آخر النص.

الدرس التاسع عشر — صفحة 147 :

النص الأول : الآيتان 2 و 3 عوض الآية 3.

النص السابع : الآيتان 40 و 41 عوض الآية 90.

ج — السنة السابعة :

الدرس الثالث — صفحة 27 :

النص الأخير : الآية 280 عوض الآية 230.

الدرسان الخامس والسادس — صفحة 51 :

النص الثاني : إغفال علامة الوقف في (...) فلن يقبل منه).

الدرس الثاني عشر — صفحة 124 :

النص الرابع : إغفال علامة الوقف في (...) ونسي خلقه).

— كتابة اسم السورة خطأ (الصواب « يس » لا « يسن »).

الدرس السابع عشر — صفحة 191 :

النص الثالث : خطأ في شكل كلمة (كلمة تبتغوا) : التاء الثانية كسرت عوض أن تفتح.

الدرس الثامن عشر — صفحة 199 :

النص الثاني : (واللائي) عوض (والتي).

الدرس التاسع عشر — صفحة 210 :

النص الأول : إغفال علامة الوقف في نهاية النص (50).

## الباب الثالث

### الدراسة الميدانية

إن إشكالية موضوع البحث صيغت في السؤال التالي : ما مدى تحقيق كتب التربية الإسلامية بالسلك الثاني للأهداف الموضوعية والمتوخاة من تدريس المادة ؟ وللإجابة على هذا السؤال. تكفل القسم النظري بكشف واستطلاع الجوانب الفكرية العامة وتبيين التفاعل القائم بين القيم والاتجاهات التي تعبر عنها المضامين. أما الدراسة الميدانية فقد كان الهدف منها هو كشف واستطلاع ما يروج بالوسط التربوي حول هذه المادة وقياس مدى فعالية الطرق والأساليب المستخدمة للاستفادة منها، وهل استطاعت هذه الكتب أن تترجم الأهداف والطرق على نحو أكثر حداثة وأقدر على خدمة الناحية العلمية والسيكولوجية المتعلقة بالمرحلة الدراسية التي وضعت لها. ولتحقيق هذا الغرض، قمت بإعداد استمارتين واحدة للأستاذة مكونة من واحد وعشرين سؤالاً، وحرصت على أن تشمل قطاعاً لا بأس به من الأساتذة المتخصصين في المادة وقد بلغ عشرين أستاذاً. ولكي تكون العينة عشوائية قمت بتوزيع هذه الاستمارات في ثلاث ثانويات هي : ثانوية مولاي سليمان وثانوية مولاي رشيد، وثانوية أم البنين بناية مدينة فاس، وعلى نفس المنوال سرت في توزيع استمارة التلاميذ. فمن المعروف أن هذه الثانويات تتوزعها ثلاثة أحياء متباينة أشد التباين، وبذلك ضمنت انتهاء التلاميذ لقطاعات اجتماعية مختلفة، ولكي تكون الأجوبة صريحة وتلقائية نهت إلى عدم ذكر الأسماء. وكانت

هذه الاستمارة مكونة من ثمانية عشر سؤالاً وشملت أربعين تلميذا وتلميذة من مرحلة السلك الثاني. وقد كانت نتائج هذه الاستمارات كالتالي :

## الفصل الأول

### تحليل الاستمارات.

أ - تحليل استمارة التلميذ :

تبين الأسئلة المعروضة بشكل (1) مدى وضوح الأهداف في ذهن التلاميذ ووعيهم بدور التربية الإسلامية في تشكيل الحياة المعاصرة.

جدول شكل - 1 -

أحيانا		لا		نعم		الأسئلة
%	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	
5	2	5	2	90	36	9 - هل ترى أنك في حاجة إلى دروس التربية الإسلامية ؟
25	10	5	2	70	28	11 - هل التربية الإسلامية مواد تدرس فحسب أم أنها صالحة لتكون أسلوب حياة ؟
5	2	75	30	20	8	12 - هل الدين مسؤول عن التأخر ؟
0	0	0	6	85	34	13 - هل يمكن للإسلام أن يتحدى الاديولوجيات الحديثة ؟

لقد أكد « تايلر » أن التحقق من صحة أساليب التعليم وأساليب الامتحان، لا يتم بالرجوع إلى نصوص الكتب المدرسية والمناهج المقررة، إنما بالرجوع إلى الأهداف



التي وراء هذه النصوص والمناهج، لأن النصوص والمناهج في نظره، يمكن أن تدرس بطرق متعددة ولتحقيق غايات كثيرة، فهي لا تصلح إذن أن تكون المرجع للتحقق من صحة التعليم وسلامته أو صدق الامتحانات ولذلك فمن الضروري أن يكون ضبط الأهداف سابقاً للنشاط التعليمي ، وهذه الأسبقية كما أكد « تايلر » ضرورة لإخراج العملية التعليمية من مستوى تجريدي إلى مستوى آخر يتعلق بالتغيرات المرجو إحداثها في سلوك الفرد وقابلياته، ولارتباط التربية الإسلامية بهذا المنحى السلوكي وجب أن يقاس الأثر — التعلم — بمدى إدراك كل الأطراف المشتركة في العملية التربوية لهذه ، ومن باب البدهة أن نلمس أثر هذا الإدراك في خبرات التلاميذ، لذلك آثرت أن تبدأ استمارة التلاميذ بأسئلة تقيس أهداف المادة ككل وتضبط مدى إدراك التلميذ لها وتفاعله معها. وأول ما استفسرت عنه هل هناك حاجة لتدريس هذه المادة ؟ وطبيعي أن الحاجة تعني الافتقار إلى الشيء، أي الدوافع النفسية والبيولوجية والاجتماعية الكامنة وراء رغبات المتعلمين وتطلعهم إلى هذه المادة، فكانت نسبة الاجابات الموجبة أي (نعم) تقدر بنسبة 90% وهذا ما يؤكد أننا نسير على بينة من أمرنا، وأن الفطرة التكوينية للتلميذ هي فطرة سليمة تستجيب لحاجة الفرد وتطلعاته إلى الاعتقاد في حياة روحية توازي حياته المادية بل لا تقل عنها أهمية كما سبق أن قرر في الجانب النظري من الدراسة.

#### 14 — ما موقع الاسلام من الحياة المعاصرة ؟

##### شكل — 1

التكرار	%	
10	25	مهم
16	40	ثانوي
	0	منعدم
14	35	ضروري

وبلغت نسبة الاجابات بنعم حول هذه التربية هل تصلح لتكون أسلوب حياة 70% وهذا يفيد أن وضع الأهداف مستقبلا ينبغي أن ينصب بالدرجة الأولى لا على تثبيت العقيدة وإنما على تنقيتها مما علق بها من أفكار دخيلة. لأنه لا يمكن أن تتضارب إجابتان والمجيب واحد إلا إذا كانت هنالك عوامل دخيلة كامنة وراء الاتجاه الثاني المخالف. فالتلميذ الذي أدرك رغبته في تعلم هذه المادة وقرر صلاحيتها لتكون أسلوب حياة هو نفسه الذي يرى أن دور الدين في حياتنا الحاضرة ثانوي. إذ بلغت نسبة الاجابة بنعم عن هذا السؤال 40% وإن كانت أقل بالقياس إلى السؤالين السابقين غير أنها نسبة تؤكد وجود عدد لا بأس به من التلاميذ تأثر بالموقف الغربي في الموضوع. وهو موقف غني عن كل شرح وبيان وللتذكير فقط أقول إن هذا الموقف أملت ظروف الكنيسة في القرون الوسطى مما أنتج علمانية القرن الحالي في حين انتهى عندنا هذا العامل، فيجب الالتحاق على أهداف معرفية تبصر الناشئة بطريقة التناول العلمي للتاريخ، والملاحظ أن الأفكار المنحرفة الأخرى كانت أقل تأثيراً إذ بلغت نسبة الاجابة 75% لتؤكد أن الدين ليس مسؤولاً عن التأخر الاجتماعي، وأجاب 85% بأن الاسلام يمكنه أن يتحدى الايديولوجيات الحديثة والنتيجة أنه يمكن الاطمئنان إلى سلامة الأهداف العامة كما اختطها المنهج وأن البيئة التربوية صالحة لزرعها ولها استعداد للتفاعل معها.

شكل - 3 -

هل يعكس الكتاب والاستاذ طريقة التعامل مع المادة، وكذا التكامل بين الموضوعات

الأسئلة		نعم		لا		أحياناً	
		التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
4 - هل يكلفك الاستاذ بالبحث عن بعض الوسائل المتعلقة بالدرس ؟		20	50	16	40	4	10
5 - هل تستغل حصة التربية الاسلامية لطرح مشاكلك الدينية والاجتماعية ومناقشتها داخل الفصل ؟		18	45	12	30	10	25

45	18	5	2	50	20	6 — هل تلاحظ أنك لا تجد صعوبة في فهم مضامين دروس التربية الإسلامية ؟
10	4	65	26	25	10	10 — هل ترى أن الكتاب المدرسي يحسن عرض المادة وينجبها لديك ؟
20	8	75	30	5	2	14 — هل تتلقى معلومات عن الاسلام في دروس اللغة الفرنسية ؟
20	8	0	0	80	32	15 — هل تتلقى مادة التربية الإسلامية بطريقة تقليدية تلقينية ؟
10	4	75	30	15	6	17 — هل يمكنك الاستغناء عن الاستاذ في دروس التربية الإسلامية والاكتفاء بالكتاب المدرسي ؟

### تحليل الجدول شكل — 3 —

بلغت نسبة الاجابات بنعم حول : هل يكلفك أستاذك بالبحث عن بعض الوسائل المتعلقة بالدرس 50% و 45% حول هل تستغل حصة التربية الإسلامية لطرح مشاكلك الدينية والاجتماعية ومناقشتها داخل الفصل ؟. وهذه النسب تعد دليلا قاطعا على أن التعامل مع درس التربية الإسلامية يتم على أساس الطرق البيداغوجية الحديثة ويأخذ مساره إلى وجدان التلاميذ وعقولهم لدرجة أن 50% منهم صرحوا أنهم لا يجدون صعوبة في فهم مضامين دروس التربية الإسلامية. إلا أن إجابة 65% من التلاميذ تؤكد بأن الكتاب المدرسي لا يحسن عرض المادة لدليل على أن التلميذ لا يمتلك وسائل التقويم لأنه ليست له إحاطة شاملة بالمادة ككل. فرضم التجاوب النفسي الذي حققه التلميذ مع المادة والأستاذ وعبر عنه في إجاباته السابقة إلا أنه غير قادر على الحكم فالكتاب

المدرسي ثبتت فعاليته وقدرته على الصياغة التربوية للمادة إلا في بعض الجوانب ويؤكد هذا كون التلميذ لا يتلقى معلومات عن الاسلام في دروس اللغة الفرنسية بنسبة 57% من الاجابات المحصل عليها، فهذه اللغة ليست وعاء لحضارتنا وثقافتنا وإنما هي وعاء لحضارة الأجنبي وثقافته فكان الأول أن نزاوج بين الغرضين في تدريسنا هذه المادة فندرس بها ثقافة الأجنبي على اعتبار أنه لا يمكن أخذ اللغة مفصولة عن الحضارة التي أفرزتها — أي من باب الاطلاع فقط — وفي نفس الوقت نحاول تناول واقع مجتمعنا في هذا الدرس لكي لا نكرس التبعية والاستيلاء في وجدان التلميذ، بل ينبغي أن نشعره بأن حضارتنا قادرة على التفاعل مع الحضارات الأخرى. ثم إن هذا الكتاب الذي لا يحسن عرض المادة في عرف التلميذ فإن نسبة 75% لا يمكنها الاستغناء عنه والاكتفاء بالأستاذ، فهذه النسبة قد تلغي النسبة قبلها ويكون نفور التلاميذ من الكتاب المدرسي راجع إلى عوامل أخرى.

### تحليل استمارة الأستاذة :

(1) مدى تحقيق المادة للأهداف الموضوعة

جدول شكل — 1 —

نعم		لا		أحيانا		الأسئلة
التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%	
11	57	1	5	7	38	1. — من أهداف منهاج التربية الاسلامية بالسلك الثاني : تبصير المراهق بالحياة وجعله قادرا على التفاعل معها وإدراك أنها قائمة على العلم والعمل والعدل والمحبة. فهل تعتبر موضوعات منهاج صالحة لتحقيق هذا الهدف ؟

27	6	26	5	47	9	2 — هل تعكس دروس المنهاج نظرة موحدة ؟
22	5	10	2	68	13	3 — هل هناك مواد دراسية أخرى تخدم هذا المنهاج ؟
11	2	42	8	47	9	4 — هل هناك موضوعات ينبغي حذفها من المنهاج في نظرك ؟
						5 — ما هي :
				22	5	(1) تجهيز الميت
				5	1	(2) دروس الفرائض
						(3) الاسلام في مواجهة التحديات
				6	2	(4) الوديعة. الشركة.
				5	1	الوصية.

اتضح أن الأهداف العامة واضحة في ذهن الأستاذ بنسبة 57% وهي نسبة لا بأس بها. أما الأهداف الخاصة فيمكن الاطمئنان كذلك إلى أن هذا المنهاج استطاع أن يعكس شمولية التربية الاسلامية ونظرتها الواقعية لمختلف المناحي التي تشكل وجدان الانسان وحياته وبذلك تكاملت مواد المنهاج لتعكس هذه النظرة الموحدة في رأي تسعة أساتذة أي بنسبة 47% وبحكم عمل الأستاذ في مجال التربية وتعامله مع المنهاج الدراسي استطاع ثلاثة عشر من الأساتذة أي بنسبة 68% أن يجزموا بأن هناك مواد أخرى تخدم هذا المنهج الجديد وتتكامل معه. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المؤلفين أدركوا أبعاد كل من الأسس النفسية والاجتماعية والعلمية والتربوية التي يقوم عليها المنهاج الصالح. وبذلك استطاع هذا المنهاج السير في خط واحد مع ما هو مقرر في مواد دراسية أخرى.

وحول سؤال : هل هناك موضوعات ينبغي حذفها من المنهاج بلغت نسبة الاجابات بنعم 47% بينما نسبة الاجابات بلا كانت 42% وهما نسبتان متقاربتان،

بمعنى أن المنهاج في عمومته صالح وحتى حين حصر الموضوعات التي ينبغي حذفها لم يقع التركيز إلا على موضوع واحد هو (تجهيز الميت). وهذا الموضوع أثار جدلاً كبيراً في الأوساط التربوية. وبين المهتمين أنفسهم ولم يتوصل فيه إلى قرار نهائي فمن متحمس لحذفه باعتبار أن ذلك يشيع في التلميذ جواً من التشاؤم وهو في مرحلة الاقبال على الحياة والتطلع إليها، ومن معارض يمتنع بكون هذا الموضوع من مستلزمات الحياة ومتطلباتها. فعملية الوفيات هي دائماً قائمة مقابل عملية الأزيادات. وكما ينبغي الاعتناء بالإنسان في حياته فنفس الاهتمام ينبغي أن يوجه له حين مماته. وتنوير التلميذ بهذا المطلب الإسلامي هو في الحقيقة تنوير لأسرته ومجتمعه. وأعقب بتساؤل قد يكون انتصاراً لرأي الفريق الثاني :

لماذا يقوم الطلبة في كلية الطب تحت إشراف أستاذهم بتشريح جثث آدمية مع أن فارق السن يكاد يكون منعزلاً بين تلميذ السلك الثاني من التعليم الثانوي وطالب السنة الأولى في الجامعة ؟

وأخلص إلى القول إن هذه النسب تثبت أن المادة تترجم الأهداف المعلن عنها في الوثائق الرسمية.

2) تفاعل الأستاذ والتلميذ مع موضوعات المنهاج.

جدول شكل — 2 —

الأسئلة		نعم		لا		أحياناً	
		التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
5 — أي الدروس تشعر أن التلاميذ يتفاعلون معها أكثر ؟ (1) الإسلام والادبيولوجيات المعاصرة (2) العقائد. (4) دروس الأخلاق		9	47				
			31,5				
		4	21				

8 — هل ترى أن موضوعات التربية الإسلامية : — موضوعات حية ومشوقة ؟					
11	57	0	0	6	31,5
— جافة ومجردة ؟					
1	5,2	6	31,5	7	36,8
— صعبة التدريس ؟					
3	15,7	6	31,5	5	26,3
— سهلة التدريس ؟					
6	31,5	5	26,3	3	15,7
9 — هل لموضوعات التربية الإسلامية علاقة بواقع المراهق في حياته المعيشة ؟					
8	42,1	0	0	10	52,6

إن التفاعل الصفّي واندماج الأستاذ مع التلميذ في عمليتي التعليم والتعلم لكفيل بتحديد مواقف معينة من بعض الاتجاهات والقيم التي يطرحها المحتوى التعليمي، وخبرة الأستاذ تمكنه من ضبط السلوكات الإيجابية والسلبية للتلميذ إزاء ما يعرض عليه من إشكالات. وبذلك أطمئن إلى أن موضوع الإسلام والايديولوجيات المعاصرة كموضوع نجح في إثارة اهتمام التلاميذ ويزكي النسبة المحصل عليها وهي 47% ما هو معروف الآن من اهتمام كل العالم الإسلامي بهذا الموضوع. إذن، فهو قريب من الواقع المعيش للتلميذ. ونسب آخر تؤكد ما أقول. إذ بلغت نسبة الاجابات حول سؤال : هل لموضوعات التربية الإسلامية علاقة بواقع المراهق في حياته المعيشة ؟ وبذلك يترجح أن هناك تفاعلا إيجابيا سواء من طرف الأستاذ أو التلميذ مع موضوعات المنهاج.

إن الإعداد القبلي للدرس يساعد التلاميذ على التهيء لإصدار الأحكام حول ما يقرأون ويجعل مشاركتهم أكثر فعالية إذ لا تقتصر الحصة على الاطلاع على مضمون الدرس فقط بل تتاح الفرصة للنقاش الذي يغني المضامين. وتكليف الأساتذة لتلاميذهم بالإعداد القبلي بما نسبته 85% من الأساتذة المشاركين لدليل صحة وإقبال على هذه الكتب و 42% لا تعتمد اعتمادا كلياً على هذه الكتب في التحضير وإنما تعود إلى كتب أخرى غيرها. وهذا يدل على أنها تغني الموضوعات ويقع إثراء المادة من طرف

3) طريقة استخدام الكتاب من طرف كل من الأستاذ والتلميذ.

جدول شكل — 3 —

أحيانا		لا		نعم		الأسئلة
%	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	
10	2	5	1	85	16	7 — هل تكلف التلميذ بالاعداد القبلي للدرس ؟
11	2	42	8	47	9	10 — هل تعتمد في تحضيرك على الكتب المقررة اعتمادا كلياً ؟
5	1	0	0	34	16	11 — هل تعود إلى مراجع أخرى غيرها ؟
31	6	21	4	38	7	12 — هل يعود تلاميذك إلى كتب دينية أخرى ؟
27	6	38	7	26	5	13 — هل تعترضك بعض الصعوبات في تدريس مادة هذه الكتب ؟
						— ما نوعها ( بإيجاز ) ؟
						— طول بعض الموضوعات.
						— تعارض أفكار التلاميذ مع بعض المضامين.
						— عدم توافق النصوص مع موضوعات بعض الدروس.
						— صعوبة المصطلحات الفقهية.
15,7	3	10,5	2	63,15	12	19 — هل تذييل دروس التربية الإسلامية بتطبيقات ؟



كل من الأستاذ والتلميذ الذي يعود إلى كتب أخرى بنسبة 37%. وهي نسب لا بأس بها وهذا يدل على الصعاب التي تحيق بتدريس المادة لدى 7 من الأساتذة المشاركين في الاستبيان أي بنسبة 88% وتكون طريقة الاستفادة من الكتاب المدرسي طريقة أقل ما يقال عنها أنها علمية وتخضع لقواعد سلوكية منصوص عليها في الطرق البيداغوجية الحالية. إذ نسبة الأساتذة الذين يذيلون الدروس بتطبيقات بلغت 63,15% وهذه النقطة الأخيرة تتعلق بالتقويم وهو ما ينبغي أن يتخلل كل مراحل الدرس لقياس مدى استفادة التلاميذ من كل المراحل التي يمر بها الدرس. وهو ما يسمى بالتغذية الراجعة.

(4) مدى استفادة التلاميذ من هذه الكتب.

جدول شكل - 4 -

الأسئلة	نعم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
15 - هل تساعد هذه الكتب على خلق الروح الدينية لدى التلاميذ ؟	10	52,6	3	15,7	6	31,5
16 - هل يشتكي تلاميذك من صعوبات بهذه الكتب ؟	12	63,1	4	21	3	15,7
17 - هل تعتقد أن المشاكل التي تطرحها المادة تساهم هذه الكتب في حلها ؟	9	47,3	1	5,2	7	36,8
13 - هل تشعر بتجاوب بينك وبين تلاميذك في حصة التربية الإسلامية ؟	12	63,1	0	0	7	36,8
20 - هل ترى أن هذا الاستبيان قد أغفل بعض الجوانب المتعلقة بالتربية الإسلامية ؟	9	47,3	10	11	0	0

بالنسبة لاجزائية الأهداف أو نقل الأهداف من المجال العام إلى المجال الخاص، يمكن الاستفادة من النسب التالية : 52,6% من الأساتذة المشاركين يؤكدون أن هذه الكتب تساعد على خلق الروح الدينية لدى التلاميذ بينما 63,1% يؤكدون أن هذه الكتب تطرح صعوبات لدى التلاميذ. وهذا يؤكد العلاقة الجدلية والتفاعل الدائم الذي ينبغي أن يسود بين الأستاذ والتلميذ. فما لم يكن الأستاذ قادرا على تذليل الصعاب أمام المتعلم، فإن هذه الصعاب تبقى قائمة باستمرار. ويؤكد هذا إجابات التلاميذ في الاستمارة الموجهة إليهم حول سؤال : هل يمكنك أن تستغني عن الأستاذ في حصة التربية الإسلامية ؟ وكان جواب أغلبية التلاميذ بالنفي. وتمرعاة الفروق الفردية والاختلاف في الميول والاتجاهات والبنية النفسية والعقلية للتلاميذ يتضح أن الكتاب المدرسي — أي كتاب — لابد أن يطرح صعوبات تختلف حدتها وعمقها بالقرب من المستوى التحصيلي العام للتلميذ. والأستاذ هو الذي يبعث الحياة في مادة الكتاب ويستطيع تقريبها إلى كل التلاميذ، والاستعانة بطرق مختلفة على تحبيبها إليه ويعتقد تسعة أساتذة أي بنسبة 47,3% أن هذه الكتب تساهم في حل المشاكل التي تطرحها المادة.

وكخلاصة للنتائج المحصل عليها أرى أن الكتب الحالية تفي بالغرض وتسائر المستوى العام، وأن الدروس تسير سيرها العادي. وما يشاع عن المشاكل التي تعاني منها المادة، إنما يرجع لعوامل أخرى خارج نطاق هذه الكتب.

## الفصل الثاني

### نتائج الدراسة الميدانية :

- (1) اتضح أن الكتب تعكس فلسفة إسلامية صرفة حددت أهدافها العامة. وعبرت مادة الكتب وطريقة عرض الموضوعات عنها.
- (2) راعت هذه الكتب المستوى العقلي والتحصيلي للتلميذ إلا في بعض الموضوعات، مثل المعاملات في منهج السنة السادسة.
- (3) لغة هذه الكتب مساعدة على تنمية قاموس التلميذ اللغوي إلا في بعض المصطلحات الفقهية والأصولية التي غلبت على تحليل بعض الدروس.

- 4) معلومات هذه الكتب تكون جزءا من واقع التلميذ إذ تحمل الجوانب المعقدة من هذا الواقع، وبذلك تساهم في تكوين فكر نقدي لديه.
- 5) تنمي هذه الكتب اتجاهات وقيم مرغوب فيها لدى التلاميذ.
- 6) الكتب تتكامل فيما بينها وتعد استمرارا للكتب السابقة لها في نفس المادة.
- 7) المنهاج أحدث تأثيرا سلوكيا في الجانب العقائدي والأخلاقي، أما جانب المعاملات فقد بقي باهتا بعض الشيء بالقياس إلى الجانبين الأولين.
- 8) غلب على الجانب العقائدي الاستدلال المنطقي المدعم بالحجة العقلية والنقلية، بينما الجانب الأخلاقي أغنى بسيل من الاستشهادات القرآنية والحديثية، أما الجانب الفقهي فقد طغى عليه — شيئا ما — نوع من التخصص.
- 9) المادة كمحتوى وطريقة تتكاملان إلا أن الممارسة الفعلية للتعاليم الإسلامية تسجل غيابا في واقع التلاميذ نظرا لبعض المخلفات البيئية السالفة الذكر، إذ لا تحتل هذه المادة المحل اللائق بها، ولا تتكامل — بالقدر الكافي — مع دروس أخرى.

### محاسن المنهاج

1) اعتماد القرآن والسنة مصدرا أو مادة للمنهج التربوي بدل كتب المؤلفين ومصنفاتهم. وفي هذا أمل في العودة إلى الاجتهاد. يقول أبو الأعلى المودودي : « ما كان للاجتهاد أن يتوقف لو استمر النشاط الفقهي مرتبطا بالكتاب والسنة ارتباطا مباشرا » (51).

2) الاهتمام بأهمية الاقتناع العقلي والتجاوب النفسي.

3) مواجهة الأفكار والمذاهب الهدامة لمواجهة علمية لأن دراسة الأفكار والمذاهب بتلك الطريقة الساذجة التي لا تتناول الأسس العلمية لهذه الأفكار أو التي تسمى بالأسس العلمية، والاكتفاء بوصفها بأنها هدامة ومدمرة ولا قيمة لها، لا ينفي ذيوعتها وانتشارها.

إن الذي مكن لكثير من الأفكار التي تعيش في العالم الإسلامي هو عجز

المنهاج الدراسي عن تقديم العقيدة التي يقتنع بها الناشئة وتتفاعل بها الحياة وتنبت عنها الافكار وتكون سياجا للمقيم وسدا أمام الانحراف.

وأرى أن هذا استلزام لمنهج القرآن في بيان الحقائق مقرونة بأدلتها... قال تعالى : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ (52). وقال سبحانه : ﴿ وَلَا تَمْسَسْ فِي الْأَرْضِ نَفْرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴾ (53). وغيرها كثير.

4) استبدال معنى العبادة المنحصرة في شعائر التعبد كما سرى في حس الأجيال المتأخرة من المسلمين، بالمعنى الواسع الذي يشمل الحياة كلها بكل فكرها وشعورها وسلوكها كما فهمت الأجيال الأولى من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم. فهي تشمل الخلافة في الأرض وعمارتها على منهج الله، إذ ليست العمارة المادية وحدها هي المطلوبة من الانسان ليحقق وجوده الصحيح في الأرض، إنما هي العمارة على أساس من القيم والمبادئ التي تليق به كإنسان.

5) لهذه الكتب طابعها المميز لها، فهي تستهل بالعقائد وتثني بالأخلاق، وتثلت بالفقه والمعاملة. فالعقائد روحية محضة، والمعاملات مادية محضة، والأخلاق متوسطة بينهما.

والنتيجة هي أن منهاج التربية تعنى بالعالم الروحي والعالم المادي، وهي تكون العقل المهم بالروح اهتمامه بالجسم لئلا يطنى أحدهما على صاحبه، ولا حاجة للتذكير بأن هذه المنهجية هي منهجية القرآن الكريم (54).

6) إن التزام المنهج برأي أهل السنة في العقائد وبمذهب الامام مالك في الفقه عمل من شأنه أن يجنب أجيالنا الخلافات العقدية والمذهبية.

7) اشتمل المنهاج على مواضيع من العلوم الآتية: علم الكلام، علم الأصول، علم الفقه، علم الفرائض، علم التفسير، علم الحديث، علم التصوف. ومواضيع من الفكر الديني.

ومنهاج بهذا الشمول يجب أن يكون غزير المادة. وقد جاء بالفعل كذلك. فنبع من التصور الحق لمشاكل الحياة وممارستها، وجاء معبرا عن هذه الممارسة الشاملة. إلا أن الحلقة المفقودة والسليبات التي تحيط بهذا المنهج ترجع إلى ظروف المادة وواقعها

المدرسي والاجتماعي. إذ المفروض أن يكون أستاذ هذه المادة ملماً بالمبادئ الأساسية لها متقناً لقواعدها العامة. والمفروض كذلك أن يكون المراقب التربوي أكثر إلماماً من الأستاذ باعتباره يراقب المادة إلى جانب الطريقة ويسهر على تكوين الأستاذ المتدرب. وينبغي توفر دواع أخرى تتصل بالحياة العامة والخاصة لتطبيق مبادئ المقرر وجعلها أكثر إيجابية.

8) بعض ما أخذ المنهاج : لم يصمم المنهاج على أساس التكامل مع مواد أخرى مثل تاريخ الإسلام والفكر الإسلامي والفلسفة. إذ نجد بعض الموضوعات ينبغي حذفها من المنهاج كالتيار السلفي مثلاً.

### خاتمة

إن الممارسة حين تتوخى إنتاج معرفة تستند إلى مرتكزات نظرية تنطلق منها أو إلى مفاهيم تستخدمها، وعليه فقد قمت في بداية هذا الموضوع بتحديد مفهوم الفكر التربوي الإسلامي وبينت أن أسسه تنبثق من الكتاب والسنة وكذلك حددت مصطلح التربية الإسلامية من منظور الواقع الحضاري باعتبارها تربية أساسية، وسبرت غور كل من الأسس المعتمدة في عملية تطوير المناهج، والأسس المعتمدة في تأليف كتاب مدرسي لتوسيع المدارك المعرفية من موقع الاهتمام البيداغوجي، وأبرزت أهم صيحات التربية الحديثة في الموضوع وقمت بعرض الواقع التربوي للدرس الإسلامي لمدارسنا المغربية لتحقيق فسحة إعلان عن جانب مهم من حياة التلميذ المغربي فلم أقف عند علامات الاستفهام المطروحة، بل حاولت أن أطرح أسئلة جديدة حول ظروف تمس واقع التلميذ ببلدنا. وخلصت إلى أن الكتاب « سيمياء يحمل مشعلاً لهداية الذاكرة، وليس وحده مصدر الحقيقة العلمية الإسلامية، فالتجربة الفردية حركة في عملية تفتح الشخصية » (55). وتأكدت أن التجربة الفردية في مادة التربية الإسلامية قاصرة نظراً للتصادم الواقع بين واقع حضاري لا يرحم بتحدياته المتزايدة، وبين انعدام معطى معرفي قبلي بواقع إشكالية ( أسبقية الإسلام أو الحضارة المعاصرة — أو ما يحلو للبعض أن يسميه بالمسألة الإسلامية). وحاولت منهاج السلك الثاني تقديم حل للإشكالية وبناء تصور لمجتمع إسلامي يتلخص في (بناء الذات والوجود ضمن الجماعة والسعي نحو الله في عالم طابعه التغير).

ولكن فعالية هذه الكتب والقيم التي تقترحها للتغيير غير كافية إذا لم يتوفر الأستاذ الكفاء، فقد أكد « روبر دوترانس » (56). الدور الفعال للمعلم في العملية التربوية، حيث قال : « إن أحسن الكتب لايساوي ما يساوي المعلم ». فلا يمكن للكتاب أن يحل محل المعلم ولا يمكن للمعلم أن يعتبر منبع المعرفة الوحيد، لذلك تبقى المشاكل التربوية التي تطرحها هذه المادة معلقة ما لم يتح تكوين شامل لكل من الأستاذ والمراقب التربوي، وإحاطتهما بكل جديد عن طريق اتصاهما بالخباير التربوية ومحاولة إيجاد فلسفة عامة تشمل المنهاج والأستاذ والتلميذ وكل البنى العقلية المساهمة في عملية التغيير الاجتماعي.



# ملحقات

### استمارة الاستاذة

بسم الله الرحمن الرحيم :

أخي الأستاذ. أختي الاستاذة :

أنت أدري الناس بوسائل تطوير الخبرات التعليمية ببلدنا، والبحث التربوي يحتل  
طبعاً حيزاً مهماً من هذه الوسائل، لذلك أتمنى عونك وأرجو منك التعبير عن رأيك  
بكل صراحة، فليس لهذه الاستمارة من هدف غير انجاز بحث تربوي. فيما يخص الجواب  
(نعم) أو (لا) أو أحياناً ضع علامة (+) أمام كل جواب مناسب وشكراً.

المؤسسة.....

الجنس.....

الإطار.....

الدرجة.....

المستوى الثقافي.....



أحيانا	لا	نعم	
			<p>1 — من أهداف منهاج التربية الاسلامية بالسلك الثاني : تبصير المراهق بالحياة وجعله قادرا على التفاعل معها وإدراك أنها قائمة على العلم والعمل والعدل والمحبة. فهل تعتبر موضوعات منهاج صالحة لتحقيق هذا الهدف ؟</p> <p>2 — هل تعكس دروس منهاج نظرة موحدة ؟</p> <p>3 — هل هناك مواد دراسية أخرى تخدم هذا منهاج وتتكامل معه ؟</p> <p>4 — هل هناك موضوعات ينبغي حذفها من منهاج في نظرك ؟</p> <p>5 — ماهي :</p> <p>(1).....</p> <p>(2).....</p> <p>(3).....</p> <p>لماذا ؟</p> <p>.....</p> <p>.....</p> <p>.....</p> <p>6 — أي الدروس تشعر أن التلاميذ يتفاعلون معها أكثر ؟</p> <p>(1).....</p> <p>(2).....</p> <p>7 — هل تكلف التلاميذ بالأعداد القبلي للدرس :</p>

أحيانا	لا	نعم	
			<p>8 — هل ترى أن موضوعات التربية الإسلامية موضوعات حية ومشوقة ؟</p> <p>موضوعات جافة ومجردة ؟</p> <p>موضوعات صعبة التدريس ؟</p> <p>موضوعات سهلة التدريس ؟</p> <p>9 — هل لموضوعات التربية الإسلامية علاقة بواقع المراهق في حياته المعيشة ؟</p> <p>لا علاقة لها بحياته ؟</p> <p>لها علاقة ثانوية ؟</p> <p>لها علاقة وطيدة ؟</p> <p>10 — هل تعتمد في تحضيرك على الكتب المقررة اعتمادا كليا</p> <p>11 — هل تعود إلى مراجع أخرى غيرها ؟</p> <p>اذكرها</p> <p>.....(1</p> <p>.....(2</p> <p>.....(3</p> <p>12 — هل يعود تلاميذك إلى كتب دينية أخرى إذا كان الجواب بنعم، أذكرها</p> <p>.....(1</p> <p>.....(2</p> <p>.....(3</p> <p>13 — هل تعترضك بعض الصعوبات في تدريس مادة هذه الكتب ؟</p> <p>14 — ما نوعها (بإيجاز)</p>

أحيانا	لا	نعم	
			<p>.....(1</p> <p>.....</p> <p>.....</p> <p>15 — هل تساعد هذه الكتب على خلق الروح الدينية لدى التلاميذ ؟</p> <p>16 — هل يشتكي تلاميذك من صعوبات بهذه الكتب ؟ أين تتجلى</p> <p>.....(1</p> <p>.....(2</p> <p>17 — هل تعتقد أن المشاكل التي تطرحها المادة تساهم هذه الكتب في حلها ؟</p> <p>18 — هل تشعر بتجاوب بينك وبين تلاميذك في حصة التربية الإسلامية ؟</p> <p>19 — هل تذيّل دروس التربية الإسلامية بتطبيقات ؟</p> <p>20 — هل ترى أن هذا الاستبيان قد أغفل بعض الجوانب التي تهم مادة التربية الإسلامية ؟</p> <p>21 — إذا كان الجواب بنعم فما هي ؟ وما رأيك فيها ؟</p> <p>..... (1 —</p> <p>..... (2 —</p> <p>..... (3 —</p>

استمارة التلاميذ

بسم الله الرحمن الرحيم

أخي التلميذ أختي التلميذة، حرصا على أن تكون المواد المدرسية لديك في مستوى اهتماماتك وطموحك، يرجى منك المساهمة بآرائك والتعبير عنها بكل حرية. ونكي تأكد أن هذا الاستبيان لا يهدف إلى تقويمك. لاحظ أنه لم يطلب منك إثبات اسمك. (ضع علامة + أمام كل جواب مناسب)

المؤسسة :	ذكر	انثى
الجنس :		
مهنة الأب :		
مهنة الأم :		
عدد الاخوة :		
السكنى :	بناء	قصدير
عدد الغرف		

أحيانا	×	نعم	
			<p>1 — هل ترى أن لدروس التربية الاسلامية أثرا على سلوكك ؟</p> <p>2 — أين يتجلى هذا الأثر ؟</p> <p>— في الاعتقاد</p> <p>— في الاخلاق</p> <p>— في ممارسة الشعائر الدينية</p> <p>3 — هل هذه المادة توظف لديك التوق إلى المعرفة</p> <p>3 — هل تناقش أستاذك في دروس التربية الاسلامية أم تقبل ما يقوله دون مناقشة ؟</p> <p>4 — هل يكلفك الأستاذ بالبحث عن بعض الوسائل المتعلقة بالدرس ؟</p> <p>5 — هل تستغل حصة التربية الاسلامية لطرح مشاكلك الدينية والاجتماعية ومناقشتها داخل الفصل ؟</p> <p>6 — هل تلاحظ أنك لا تجد صعوبة في فهم</p> <p>— كل مضامين مواد التربية الاسلامية ؟</p> <p>— جل مضامين مواد التربية الاسلامية ؟</p> <p>— بعض مضامين مواد التربية الاسلامية ؟</p> <p>7 — اذكر بعض موضوعات التربية الاسلامية التي تحس أن أستاذك يهتم بها كثيرا</p>

أحيانا	×	نعم	
			.....(1
			.....(2
			8 — اذكر بعض الموضوعات التي تحس أن أستاذك يهملها كثيرا
			.....(1
			.....(2
			9 — هل ترى أنك في حاجة الى دروس التربية الاسلامية ؟
			10 — هل ترى أن الكتاب المدرسي يحسن عزل المادة ويحبها لك ؟
			11 — هل التربية الاسلامية مواد تدرس فحسب أم أنها صالحة لتكون أسلوب حياة ؟
			12 — هل الدين مسؤول عن التأخر الاجتماعي ؟
			13 — هل يمكن للاسلام أن ينحدي الايديولوجيات الحديثة ؟ كيف ؟
			.....(1
			.....(2
			— ما هو موقع الاسلام في الحياة المعاصرة ؟
			مهم — ضروري — ثانوي — منعدم
			14 — هل تتلقى معلومات عن الاسلام في دروس اللغة الفرنسية ؟
			15 — هل تتلقى مادة التربية الاسلامية بطريقة تلقينية ؟ أم بطريقة تكوينية فعالة

أحياناً	×	نعم	
			<p>16 — ما رأيك في تصميم الدرس كما هو وارد في الكتاب المدرسي</p> <p>1 — يساعد على تركيز الأفكار</p> <p>2 — يساعد على تجميع المعلومات</p> <p>3 — لا يخدم الدرس على الإطلاق</p> <p>17 — هل يمكنك الاستغناء عن الأستاذ في دروس التربية الإسلامية والاكتفاء بالكتاب المدرسي ؟ إذا كان الجواب بنعم كيف ؟</p> <p>1 — .....</p> <p>2 — .....</p> <p>3 — .....</p> <p>18 — ماهي المواد التي تحتاج فيها إلى مناقشة وتعاون مع أصدقائك ؟ اذكرها</p> <p>1 — .....</p> <p>2 — .....</p> <p>3 — .....</p>

## الهوامش

- (1) النظرية التربوية في الاسلام : للدكتور محمد سلطان ص 27
- (2) مجلة الفكر العربي عدد 21 ص 531
- (3) مثلاً بحث قام بدراسة تفاعل مفاهيم الاسلام والاشتراكية في الكتب المدرسية العربية
- (4) الفكر الاسلامي : الدكتور عباس الجراري ط 1399. 1979 ص 9
- (5) حوليات كلية الآداب (العمل الاجتماعي في المجال التربوي الحولية 34 (14) 1983 ص 31
- (6) مجلة التربية والتعليم العدد 8 ص : 18
- (7) مجلة التربية والتعليم عدد : 3
- (8) طرق تدريس التربية الاسلامية : عابد توفيق الهاشمي ( 42 )
- (9) نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي : ص
- (10) الفكر التربوي العربي الاسلامي : الدكتور محمد ناصر ط 1 1977
- (11) التربية العامة : رونية اويبر ص 537
- (12) مجلة عالم الفكر عدد 23 198 من مقال ماكس فيبر والظاهرة الدينية ص 305
- (13) الفكر الاسلامي : الدكتور عباس الجراري ص : 14(15)
- (14) التربية في المجتمعات الاسلامية المعاصرة : الدكتور محمد البيبي ط القاهرة : ص 9
- 15 خطاب السيد الوزير بمناسبة افتتاح الموسم الدراسي 78(79)
- (16) الندوة المغربية التونسية لتوحيد برامج اللغة العربية : الرباط 11 دجنبر 1983 (عرض حول مدة التربية الاسلامية : التهامي شهيد.
- (17) المناهج التربوية : توماس خوري ص :
- (18) المرجع السابق
- (19) الكتاب المدرسي : تأليف ابو الفتوح رضوان وجماعة من الاساتذة ط 1962 ص 262
- (20) خطاب السيد وزير التربية الوطنية بمناسبة الدخول المدرسي 78(79)
- (21) منجزات وآفاق (ص 48) الصادر عن وزارة التربية الوطنية في مارس 1983
- (22) الرسالة التربوية : عدد 11 ربيع الثاني 1401 - 1981 ص : 88
- (23) من بحث الاستراتيجية التعليمية في عهد الحماية « أنجزه جماعة من طلبة السنة الأولى من شعبة التعليم الثانوي بمركر تكونين المفتشين بالرباط.
- (24) التربية الاسلامية ومكانتها الوظيفية بين مواد المنهج في المدرسة الابتدائية رقم البحث بختبة الأبحاث هو 449/83.
- (25) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 92.
- (26) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 61.
- (27) الآية 19 من سورة محمد.
- (28) العقائد الاسلامية : السيد سابق : ط. دار الفكر ص : 8.
- 29 مجلة الرسالة التربوية : العدد 11 ربيع الثاني 1401 ص : 80.
- (30) الرسالة التربوية : عدد 11 - 1981 من مقال الأستاذ أحمد البورقادي حول تحليل مناهج التربية الاسلامية ناسلك الثاني ص : 80.
- (31) المرجع السابق : ص : 82.
- (32) التربية الاسلامية السنة السادسة ص.
- (33) التربية الاسلامية : السنة السادسة ص : 16.
- (34) تفسير القرطبي : الجزء 5 ص : 398 ( 399 ط : بيروت
- (35) التربية الاسلامية للسنة السادسة : ص : 21.



- (36) كتاب التربية الإسلامية : السنة السادسة ص : 13.
- (37) مجلة دعوة الحق : العدد 5 السنة 18 : من مقال « الروح والايمان » للأستاذ محمد حمادي العزيز : ص 72 وما بعدها بتصريف.
- (38) كتاب التربية الإسلامية لأقسام السنة السادسة : ص : 10.
- (39) المصدر السابق ص : 11.
- (40) التربية الإسلامية : السنة الخامسة ص : 7.
- (41) إحياء علوم الدين للغزالي : ص : 9، ج د . ط. دار الفكر 1356 هـ.
- (42) سورة البقرة : آية 25.
- (43) رواه البيهقي في شعب الايمان عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه.
- (44) سورة فاطر : الآية : 39
- (45) التربية الإسلامية للسنة الخامسة : ص 89
- (46) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 63 — 64.
- (47) كتاب التربية الإسلامية للسنة السابعة ص : 89.
- (48) التربية الإسلامية للسنة السابعة : ص : 134.
- (49) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 63.
- (50) المصحف المعتمد في التصحيح هو المصحف الحسن المكي.
- (51) مجلة الأمة : العدد 38 ص 13.
- (52) سورة العنكبوت : الآية : 45.
- (53) سورة الاسراء : الآية : 37.
- (54) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 65.
- (55) مجلة التربية والتعليم : عدد 8 ص : 47.
- (56) المرجع السابق ص : 48.



# أَجْوِبَةُ كَحْدَثِيَّةٍ لِلْحَافِظِ الْمُنْذِرِي

لِلْأَسَازِ أُمِّ الرِّبَا دِي

رَكْمِي الدِّينِ، أُمِّي مَحْمَد، عِبْدُ الْعَظِيمِ بِنِ عِبْدِ الْقَوِي  
ابْنِ عِبْدِ اللَّهِ بِنِ سَلَامَةِ بِنِ سَعْدِ بِنِ الْمُنْذِرِي الْمَتَوَلِّي سَنَةِ ٥٥٦ هـ

## المقدمة

إِن الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ  
وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهِ وَأَنْفُسَنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا.  
مِنْ يَهْدِيهِ اللَّهُ فَلَا مَضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ.  
وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ  
وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ  
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾  
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا  
رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾  
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ  
ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾.

أما بعد :

فَقَدْ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَسُولَهُ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
وَسَلَامَهُ عَلَيْهِ وَخَتَمَ بِهِ النَّبُوَّةَ. وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ هَدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ.  
وَجَعَلَهُ آيَتُهُ الْخَالِدَةُ عَلَى الدَّهْرِ وَمُعْجَزَتُهُ الْبَاقِيَّةُ إِلَى مَا شَاءَ عَزَّ وَجَلَّ، وَكَانَ الْقَوْمُ الَّذِينَ  
بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُمَّةً أُمِّيَّةً تَمَيَّزُوا عَنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ بِصِفَاتٍ جَلِيلَةٍ  
كَالشَّجَاعَةِ وَالْحِلْمِ وَالْوَفَاءِ وَالصَّدْقِ وَالسَّخَاءِ.

وَكَانَ مِنْ أُبْرَزِ الصِّفَاتِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَهَمِّ الْأَسْبَابِ لِحِفْظِ دِينِهِ،  
صِفَةُ الْفَهْمِ وَالْحِفْظِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْبَيَانِ وَالْعِبَارَةِ فَكَانُوا يَسْتَظْهِرُونَ كُلَّ مَا يَتَنَفَّحُونَ مِنْ

العلم الذي كان عبارة عمّا جادت به قرائحهم من الشعر والخطب أو ما حفظوه من أنسابهم وأيامهم فلم يكن يعجز أحدهم أن يستظهر القصيدة أو الخطبة متى سمعها من قائلها ولم يكن يعجز أحدهم أن يؤدي ما استظهره متى دعت حاجته إلى أدائه، فتمكنت لهم بطول المران حافظة قوية وبديهة حاضرة.

فما أظهر الله عز وجل دينه على الدين كله، وأعلى كلمته أذن رسول الله ﷺ من كان يكتب من أصحابه أن يكتب القرآن الكريم فأما سنته فلم يأذن في كتابتها بل أمر ألا يكتب عنه منها شيئاً وأمر من كتب منها شيئاً أن يححو ما كتبه، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه (١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمححه وحدثوا عني ولا حرج ».

واخكمة في هذا راجعة إلى خوفه ﷺ من أن يلتبس القرآن بغيره قال الإمام ابن حجر - : « إن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره .. » (٢).

وبعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، توزع أصحابه رضوان الله عليهم في الأمصار، وهم يحملون كتاب ربهم وسنة نبهم أما الكتاب فكان محفوظاً في الصدور والسطور منقولاً بالتواتر، فلا مجال بفضل الله ورحمته لعبث العابثين ولا لوهم الواهمين.

ومرّ سنة فقد تفاوت الناس في حفظها وروايتها بين مكثر ومقل وضابط ومخل، ومع تقدّم الزمان اتسعت الرواية وتشعبت وتعرضت لفتن عمياء وعواصف هوجاء.

ولكن الله عز وجل ما كان ليذر حديث رسوله ﷺ - وهو المبين لكتابه فريسة للأكاذيب والأهواء فقيض له رجالاً جهابذة عاشوا للحفظ عليه وتمييزه، وكان كل عصر من العصور لا يخلو من مثل هؤلاء الأفذاذ.

ومن جملة الإمام الحافظ أبو محمد زكي الدين عبد العظيم المشهور بالحافظ المنذري الذي كرس حياته لخدمة السنة المطهرة.

هذا ما أتورد حينما طوّلنا بدار الحديث الحسنية بتقديم بحث يمكن الطالب من تصنيف ما أخذ من علم وما اكتسبه من خبرة خلال السنتين بالدار أن أخذ هذه المخطوطة التي صحبتها معي من المدينة النبوية كبحت الذي وافق عليه استاذي الدكتور محمد رويدي فأشرف عليه وقدم لي انتقادات وتوجيهات أسأل الله أن ينفعني بها.

### وصف للمخطوطة :

توجد صورة هذه المخطوطة في المكتبة المركزية للجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. تقع في 17 صفحة وعدد سطور الصفحة يتفاوت من 9 إلى 19 سطرا ولم يذكر فيها إسم كاتبها أو تاريخ نسخها وكتبت بخط مشرقى.

ولم يشر أحد ممن ترجموا للإمام المنذرى إلى أن هذه الرسالة ضمن مؤلفاته، والسبب عندي — والله أعلم — راجع إلى أنها عبارة عن رسالة صغيرة هى أجوبة الامام المنذرى لأحد السائلين فلم ينتبه لها.

### عمل في المخطوطة :

- 1 — قمت بنسخ الرسالة المصورة
- 2 — قابلت ما كتبه على الاصل مستعينا ببعض الإخوة
- 3 — بينت الكلمات الغامضة أو المحرفة
- 4 — ألحقت بعض الكلمات التى يقتضيا السياق بالنص ووضعتها ما بين معكوفتين، مستعينا بمظان المؤلف إن أمكن ذلك.
- 5 — ترجمت لأعلام الجرح والتعديل
- 6 — خرجت الأحاديث الواردة في المخطوطة
- 7 — وضحت بعض ما ذهب إليه الامام المنذرى رحمه الله
- 8 — أما من ناحية الرسم، فقد خالفت الناسخ فيه فأثبت الرسم المتعارف عليه اليوم، وهاك أمثلة على ذلك :
- أ — أثبت أسماء الاعلام المحذوفة ألفها كما تكتب اليوم : — مثلا —  
القاسم بدلا من القسم، اسماعيل بدلا من اسمعيل
- ب — أثبت الهمزة المتطرفة مثال ذلك : — الإرجاء بدلا من الأرجاء، رجاء بدلا من رجاء.

وادعو الله تعالى ان يسدد خطانا على الطريق، وأن يوفق جيلنا المقبله لكي تستلهم من سنة رسول الله الهداية، لكيلا تضل أو تنحرف عن المسار الذي يكفل لها سلامة الاختيار.

والله الموفق لكل خير.

الرباط : 6 محرم 1408

1 سبتمبر 1987





- 1 انظر صحيح مسلم ص 2298 (كتاب الزهد والرفائق — باب التبت في الحديث) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،  
نسخة الأولى — دار إحياء الكتب العربية مصر 1374/1375.
- 2 انظر فتح الباري (1/185) وفيه معاني أخرى للحديث.
- 3 انظر ترجمته في «تذكرة الحفاظ» للذهبي (4/1436) — «البداية والنهاية» لأبى كثير (13 — 212) «طبقات  
لشافعية» للسيكي (8/259) «شذرات الذهب» لأبى عماد الحنبلي (5/277) «طبقات الحفاظ» للسيوطي ص :  
(501) والأصلاخ على ترجمة أصيلة وعميقة انظر كتاب «المندري وكتابه التكملة» للدكتور بشار عواد معروف.
- 3 هو شيخه الحافظ أبو الحسن علي بن الفضل المقدسي المتوفي سنة 611 هـ انظر «التكملة لوفيات  
النقطة» (2/306) رقم الترجمة : — 1354 — للمندري
- 4 هو أبو محمد عبد الله بن علي بن الحسين بن عبد الخالق الشيباني المالكي المنعوت بالصنم المتوفي سنة 622 هـ. انظر  
«التكملة لوفيات النقطة» (3/157) رقم الترجمة — 02061
- 5 هذه المدرسة بالقاهرة أنشأها صاحب صفى الدين عبد الله ابن علي بن شكر، انظر «الخطط  
المقريزية» (2/371).
- 6 هذا الجامع بالقاهرة بناه الخليفة الظافر بنصر الله أبو المنصور اسماعيل ابن الحافظ لدين الله أبي الميمون عبد المجيد  
سنة 543 هـ. انظر الخطط المقريزية « (2/693).
- 7 هو أبو المطهر وأبو المعالي محمد ابن السلطان الملك الكامل أبي بكر محمد بن أيوب ابن شاذ المتوفي سنة 635 هـ.  
انظر التكملة لوفيات النقطة « (3/485) رقم الترجمة 2822
- 8 هذه الدار أنشأها السلطان الملك الكامل الأيوبي بالقاهرة سنة 622 هـ. انظر الخطط المقريزية « (2/375).
- 9 هو أبو عمرو عثمان بن الحسن بن علي بن دحية الكلبي المتوفي سنة 634 هـ. انظر «الخطط  
المقريزية» (2/375) — شذرات الذهب — (5/168).
- 10 انظر «تذكرة الحفاظ» ص : — 1437.
- 11 انظر «التكملة لوفيات النقطة» (1/20) وما فات كتاب «منشور الفوائد» أفادني به أستاذي : د : محمد الراوندي.



## نص المخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم  
وصل الله على سيدنا محمد وآله

ما تقول السادة العلماء والأئمة الفضلاء في هذه العبارة التي يعبر بها أئمة الحديث عن الرواة مثاله : — أن يقول يحيى بن معين (1) رحمه الله « هو صالح الحديث » ويقول أبو حاتم (2) « يكتب حديثه ولا يحتج به » ويقول أحمد بن حنبل (3) « هو ثقة » ويقول الآخر « هو صدوق » ويقول الآخر « لا بأس به ».

فقولهم « ثقة » هو مثل قولهم « يكتب حديثه » ؟ وما معنى قولهم « يكتب حديثه ولا يحتج به ».

وما الفرق بين قولهم « لا يحتج بحديثه » و « هو متروك الحديث » ؟.

وهل إذا قال واحد منهم فلان « ثقة » وقال آخر « ليس بشيء » يؤخذ بقول من منهما ؟ فإن من قال : « ليس بشيء » يقدم على من قال « هو ثقة ».

فقد رأينا في رواية الكتب الستة التي عليها اعتماد علماء الاسلام من وقع فيه هذا الاختلاف..

مثاله : محمد بن اسحاق. فشعبة (4) وسفيان (5) يقولان عنه : — « أمير المؤمنين في الحديث » فيما نقله عنهما ابن مهدي (6) ومالك بن أنس (7) ويحيى بن سعيد (8) بجرحانه.



وسئل يحيى بن معين عنه فقال « ثقة وليس بحجة » (9).

وقال مرة أخرى : « هو صدوق ولكنه ليس بحجة » إنما الحجة عبيد الله بن عمر ومالك بن أنس .

وأحمد بن حنبل يقول فيه : « لو قال رجل إن محمداً بن إسحاق كان حجة لكان مصيباً، ولكنه ثقة ».

وقال يعقوب بن شيبة : « (10) : سألت يحيى بن معين فقلت كيف محمد بن إسحاق عندك ؟ فقال : « ليس هو عندي بذلك » ولم يثبت وضعفه، ولم يضعفه جداً فقلت له : ففى نفسك من صدقه شيء ؟ قال : « لا، كان صدوقاً ».

فهذه العبارة كيف تنتظم مع أنه في رواية الكتب المعتمدة.

وقال ابن عدي (11) : « لو لم يكن لابن إسحاق من الفضل إلا أنه صرف الملوك عن ( الاشتغال بكتب لا يحصل منها شيء إلى الاشتغال ) (12) بمغازي رسول الله ﷺ ( و مبعثه ومبدأ الخلق لكانت هذه فضيلة سبق بها ابن إسحاق ) (13) ( ثم بعده صنفها قوم ) (14) آخرون ولم يبلغوا مبلغ ابن إسحاق (منها) (15) وقد فتشت أحاديثه (16) فلم أجد في أحاديثه ما يتهيأ أن يقطع عليه بالضعف وربما أخطأ أو (وهم) (17)(18) كما يخطيء غيره، ولم يتخلف (19) في الرواية عنه الثقات والأئمة وهو لا بأس به).

(وهذا) (20) شبابة بن سوار (21) روى له البخاري (22) ومسلم (23) في كتابيهما وغيرهما من الأئمة.

قال فيه أبو حاتم : « صدوق يكتب حديثه ولا يحتج به ».

وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش : « كان أحمد بن حنبل لا يرضاه » (24).

وقيل ليحيى بن معين : شبابة أحب إليك أم الأسود ابن عامر فقال : « شبابة » وقال أيضاً : « هو صدوق ».

وقال : (ابن سعد) (25) « كان ثقة صالح الأمر في الحديث إلا أنه كان

مرجئيا ( 26 ) وقد روى عن شبابة هذا إسحاق بن راهويه ( 27 ) وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وأبو خيثمة ( 28 ) وأحمد بن سنان القطان ( 29 ) وخلق سواهم.

فهذا الاختلاف فيه على ماذا يحمل، وعلى قول من يعتمد وكيف يقبل من غير تعيين ما يخرج الشخص به، ومتى انقطع قبول الجرح من غير تعيين بما ( 30 ) يخرج به الشخص وترك غيرهم، وهل اختلاف هؤلاء الأئمة مثل اختلاف الفقهاء ؟ فإن قيل نعم، قيل : ذلك الاختلاف أوجه، الاجتهاد وهذا ليس فيه سوى النقل، فإن الشخص لا يكون صادقا كاذبا في حاله، وجماعة من الرواة يقولون عنهم « ليسوا بشيء » ونجد حديثهم في البخاري ومسلم و(غيرهما) فما معنى قولهم : « فلان ليس شيء »

وهل لهذه العبارات معنى سوى ظاهرها أم لا ؟ وهل قولهم « فلان حجة » مثل قوله « هو ثقة ».

وهذا ( 31 ) شجاع بن الوليد بن قيس السكوني روى عنه أبو همام الوليد ( 32 ) بن شجاع وأحمد بن حنبل ومسلم بن إبراهيم ( 33 )، ويحيى بن معين، وأبو عبيد القاسم بن سلام ( 33 )، ومحمد ابن عبد الله بن نمير ( 34 )، وإسحاق بن راهويه، وعلى بن المديني ( 35 )، وغيرهم من الأئمة.

قال فيه أبو حاتم : « عبد الله بن بكير السهمي أحب إلي من شجاع بن الوليد وهو شيخ ليس بالمتين لا يحتاج بحديثه ».

وقال أبو بكر المروزي ( 36 ) قلت لأحمد بن حنبل : شجاع بن الوليد ثقة، قال : « أرجو أن يكون صدوقا / قد جالس قوما صالحين » :

وقال وكيع : ( 37 ) سمعت سفيان ( 38 ) يقول : « ما بالكوفة أعبد منه ».

قال حنبل بن إسحاق ( 39 )، قال أبو عبد الله ( 40 ) : « كان شيخا صالحا كتبنا عنه » قال : « لقيه يحيى بن معين يوما فقال له يا كذاب فقال له الشيخ : إن كنت كاذبا وإلا فهتكك الله ».

ونقل عن يحيى بن معين أنه قال فيه أيضا : « هو ثقة » ( 41 ) .

وقال أحمد بن عبد الله : « لأبأس به » ( 42 ) .

فانظر إلى هذا الاختلاف فيه فقد روى له البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه، فكيف هذا من هؤلاء الأئمة القدوة مع أن الذي رسموه في الحديث، هو نقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى رسول الله ﷺ.

كذا قال ابن الصلاح (43) : رحمه الله في كتابه « علوم الحديث » وغيره. وإن كان هذا القيد لا يمتشي عند من عرف شرط الصحيحين، ولعلكم أجركم الله تذكرون شرط الصحيحين لتمام الفائدة إن شاء الله بترككم فبينوا بما عندكم من العلم نفع الله بكم المسلمين وورزقكم مرافقة الطيبين الطاهرين آمين وصلى الله على محمد النبي الأمي وعلى آله وأصحابه أجمعين وسلم تسليما كثيرا

### الجواب

فكتب الشيخ الامام الحافظ زكي الدين، أبو محمد، عبد العظيم، ابن عبد القوي ابن عبد الله المنذري الشافعي رضي الله عنه. جوابا عن المسائل المذكورة.

بسم الله الرحمن الرحيم  
وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما

أما بعد :

حمدا لله العلي العظيم، والصلوات على خير خلقه، محمد النبي الكريم، وعلى أهله وأصحابه. وتابعيه. الجدرء بالتفضيل والتفخيم. فقد وقفت على ما أشرتم إليه، أدام الله بكم الانتفاع وأحسن عنكم الدفاع، وأجزاكم في جميع الأمور على أجمل الأوضاع، ورغبت إلى الله سبحانه وتعالى أن يعمننا أجمعين ببركات سيد المرسلين، صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين وها أنا أذكر بين يدي ذلك ما يكون جوابا عن بعضها، وتمهيدا لبعضها، راغباً إلى الله جل جلاله في التوفيق في القول والعمل، ومستعيذاً به من الخطأ والزلل /إنه ما شاء فعل.

أخبرنا الحافظ أبو محمد القاسم (44) بن الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن الدمشقي في كتابه إلى منها قال : أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد (45) ابن محمد ابن أحمد في كتابه إلى من (نفر) الاسكندرية، قال : أخبرنا أبو مكثوم عيسى (46) ابن الحافظ أبي ذر عبد بن أحمد الهروي إذنا، قال : أنبأنا أبي (47). قال : أنبأنا أبو علي

حمد (48) ابن عبد الله الأصبهاني قال : أنبأنا الامام أبو محمد عبد الرحمن (49) ابن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي قال :

(وجدت الألفاظ في الجرح والتعديل على مراتب شتى :

فإذا قيل : للواحد إنه « ثقة » أو « متقن ثبت » فهو ممن يحتج بحديثه  
وإذا قيل : إنه « صدوق » أو « محله الصدق » أو « لا بأس به » فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه، وهي المنزلة الثانية.  
وإذا قيل : « شيخ » فهو بالمنزلة الثالثة، يكتب حديثه وينظر فيه إلا أنه دون الثانية .

وإذا قيل : « صالح الحديث » فإنه يكتب حديثه للاعتبار.  
وإذا أجابوا في الرجل « بليغ الحديث » فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتباراً  
وإذا قالوا : « ليس بقوي » فهو بمنزلة الأول في كتبه حديثه إلا أنه دونه  
وإذا قالوا « ضعيف الحديث » فهو دون الثاني لا يطرح حديثه بل يعتبر به  
وإذا قالوا : « متروك الحديث » أو « ذاهب الحديث » أو « كذاب » فهو ساقط الحديث لا يكتب حديثه وهي المنزلة الرابعة). (50)

هذا ما ذكره ابن أبي حاتم عما وجدته من عباراتهم.

وقول يحيى بن معين (51) في محمد بن إسحاق، « ثقة وليس بحجة » يشبه في أن يكون هذا رأيه في أن الثقة دون الحجة وهو خلاف المحكي عنهم في ذلك (52).

وأخبرنا أبو حفص عمر (53) بن معمر البغدادي قراءة عليه وأنا أسمع بدمشق، قال : أخبرنا الوزير الأجل أبو القاسم علي (54) بن نقيب النقباء أبي الفوارس طراد بن محمد الزينبي قراءة عليه وأنا أسمع قال : أخبرنا أبو القاسم إسماعيل (55) بن مصعدة الجرجاني وأخبرنا الشيخ أبو الفضل جعفر (56) ابن علي المقرئ قراءة عليه وأنا أسمع واللفظ له، قال : أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد (57) بن محمد بن أحمد قال أخبرنا الحافظ أبو نصر المؤتمن (58) بن أحمد الساجي قال أخبرنا أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة، قال : سمعت أبا القاسم حمزة (59) بن يوسف السهمي الحافظ يقول : سألت أبا الحسن الدراقطني قلت له : (60) إذا (قلت) (61) فلان لين، أيش تريد به، قال :

« لا يكون ساقطا متروك الحديث، ولكن يكون مجروحا بشيء لا يسقطه عن العدالة. وسألت عمن يكون كثير الخطأ، قال : (أن ينهوه (62) عليه ويرجع عنه فلا يسقط، وإن لم يرجع سقط) أخبرنا الأصيل أبو المظفر (63) عبد الرحيم الحافظ أبي سعد عبد الكريم ابن الحافظ أبي بكر محمد ابن الامام أبي المظفر مسور بن محمد السمعاني في كتابه إلى من خراسان قال : أخبرنا الامام أبو بكر عبيد الله بن إبراهيم التفتزاني (64) قراءة عليه وأنا أسمع بنسا في شوال سنة أربع وأربعين وخمسمائة، قال : أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الجرجاني (65)، قال : أخبرنا أبو شريح إسماعيل بن أحمد الشاشي (66)، أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد الميداني (67)، قال : أخبرنا أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليّك (68)، فذكر مسائل سأل عنها الأستاذ أبا إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايني (69) منها : أخبرنا الاشياخ أبو حفص (70) عمر بن معمر بن محمد البغدادي قراءة عليه وأنا أسمع بدمشق، وأبو الحسن (71) علي بن نصر الواسطي بقراءتي عليه لما قدم علينا. وأبو الفضل محمد (72) بن يوسف النعماني إذنا، واللفظ له قالوا : أنبأنا أبو القاسم عبد الملك (73) عن أبي سهل قراءة عليه ونحن نسمع قال : أخبرنا أبو عامر محمود (74) بن القاسم، وأبو بكر الغورجي (75) قالوا أخبرنا أبو محمد الحراجي (76) أخبرنا أبو العباس بن محبوب (77) أخبرنا الامام أبو عيسى محمد (78) ابن عيسى الترمذي قال .

وقد اختلف الأئمة من العلم في تضعيف الرجال كما اختلفوا فيما سوى ذلك من العلم (79) هذا آخر كلامه.

وقد اختلف أهل العلم في أهل البدع (80) كالقدرية والرافضة والخوارج.

فقال طائفة لا يحتاج بحديثهم جملة (81) وذهبت طائفة إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرف منهم استحلال الكذب ولا الشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة (82) وذهبت طائفة إلى قبول غير الدعاة من أهل الأهواء فأما الدعاة فلا يحتاج بأخبارهم. ومنهم من (ذهب) (83) إلى أنه يقبل حديثه إذا لم يكن تقوية لبدعتهم (84) واختلفوا أيضا في اشتراط العدد في المزكي والجراح الشاهد والراوي فاشتراط بعضهم العدد فيهما (85) ومنهم من قال : لا يشترط فيهما، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي (86). وقال بعضهم يشترط في الشاهد ولا يشترط في الراوي لأن العدد ليس بشرط في قبول الخبر فلم يكن شرطا في الراوي بخلاف الشهادة فإن العدد يشترط في قبول الشهادة والحكم بها، فكان شرطا في الشهادة (87) واختلفوا أيضا في

الخرج إذا لم يفسر ما يخرج به. فمنهم من قال لا يقبل الجرح إلا مفسراً (88). ومنهم من قال : لا يستفسر الجرح إلا إذا كان عامياً لا يعرف الجرح فأما إذا كان الجرح عامًا فلا يستفسر (89).

فإذا تقرر ما ذكرناه عن الائمة في هذا فمحمد بن إسحاق بن يسار، قد ذكر الائمة الكلام فيه، في الطرفين: الشاء والذم. وأما البخاري ومسلم، فلم يحتجابه في صحيحيهما البتة. وإنما أخرج له مسلم أحاديث في المتابعات لا في الاصول. وكذلك البخاري أيضا (92)، لم يخرج له شيئا في الاصول البتة وإنما ذكره في الاستشهاد جريا على عادتهما في من لا يحتجان بحديثه كما فعل البخاري في أبي الزبير المكي، وسهيل بن أبي صالح ونظرائهما، وكما فعله مسلم في عكرمة مولى عبد الله بن عباس وشريك بن عبد الله القاضي ونظرائهما.

وقد قال أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (91) : (قد أمست عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء، لأسباب منها : أنه كان يتشيع وينسب إلى القدر، ويدلس في حديثه وأما الصدوق فليس بمدفوع عنه). وقال سيمان بن داود : (قال لي يحيى بن سعيد القطان : « أشهد أن محمد بن إسحاق كذاب قال : قلت : ما يدريك قال : قال لي وهيب بن خالد، : إنه كذاب قال، قلت : لو هيب : ما يدريك، قال : قال لي مالك ابن أنس : أشهد أنه كذاب قلت لمالك : ما يدريك، قال : قال لي هشام ابن عروة أشهد أنه كذاب، قلت لهشام ما يدريك قال : حدث عن امرأتي فاطمة بنت المنذر وأد خلعت علي وهي بنت تسع سنين ومارأها رجل حتى لقيت الله » (94) قال عبد الله بن أحمد بن حنبل " فحدث أبي بحديث ابن إسحاق فقال : وما ينكر هشام، لعله جاء واستأذن عليها وأذنت له أحسبه قال : ولم يعلم هو، وقال الامام أحمد مرة - أخرى : (وقد يمكن أن يكون سمع منها تخرج إلى المسجد أو خارجه فسمع والله اعلم) وقال علي بن المديني (والذي) قال هشام، ليس بحجة، لعله دخل على امرأته وهر غلام فسمع منها.

فمن ترك الاحتجاج بحديث ابن إسحاق، احتمل أن يكون تركه للقدر أو للتشيع أو للتدليس على رأي من يرى ذلك قادحا، أو يكون هذا أو غيره من الكلام فيه وان لم (تبنغ) " عنده حجة في رد حديثه غير أنه أحدث ريبة ما منعه من الاحتجاج به. وقد أشار إلى ذلك

الحافظان : أحمد بن ابراهيم الجرجاني (100)، وأحمد بن علي الخطيب، ومن احتج بحديثه

احتمل أن يكون لا يرى البدعة مانعة ولا التدليس، وقصة هشام قد وقع الجواب عنها، وما من الكلام فيه غير مفسر لايؤثر عنده وما جاء أيضا عن واحد، وهو يشترط العدد لايؤثر عنده، والله عز وجل أعلم (101).

وأما شبابة بن سوار فقد احتج به البخاري ومسلم في صحيحيهما (102)، وحدث عنه ثلاثة من الأئمة، وتكلم فيه بعضهم.

وقال الإمام أحمد بن حنبل (تركت الرواية) عنه للإرجاء فقيلاً : يا أبا عبد الله وأبو معاوية، قال : شبابة كان داعية (103) وقيل لعلي بن المديني عن حديث شبابة الذي رواه عن شعبة في الدباء (\*) فقال علي : (إيش نقدر نقول في ذلك) يعني شبابة كان شيخاً صدوقاً إلا أنه كان يقول : بالارجاء ولاينكر لرجل سمع من رجل ألفاً أو ألفين أن يجيء بحديث غريب (104) وقال أبو أحمد الجرجاني (105) الذي (أنكرت) عليه الخطأ ولعل حدث به حفظ (106) وقيل لأبي زرعة في أبي معاوية، كان يرى الإرجاء ؟ قال : نعم كان يدعو إليه قيل : فشبابه بن سوار أيضا ؟ قال : نعم، قيل : رجع عنه، قال : نعم، قال : (الايمان قول وعمل).

فهذا الإمام أحمد قد صرح بأنه انما تركه لكونه داعية إلى الإرجاء وهذا علي بن المديني لم ير قوته في الإرجاء، وتفرد شيء مؤثراً في حقه والخطأ فلا يكاد يسلم منه أحد، فمن احتج بحديثه يرى أن الإرجاء والدعاء إليه، والتفرد بالشئ غير قاذح سيما وقد نقل عنه الرجوع عن الإرجاء.

ومن لم يحتج بحديثه يرى أن ذلك مانع من الاحتجاج به، وحصل عنده من ذلك رتبة وقفته عن الاحتجاج به على ما تقدم، والله عز وجل أعلم. واختلاف هؤلاء كاختلاف الفقهاء. كل ذلك يقتضيه الاجتهاد فان الحاكم إذا شهد عنده، يجرح شخص اجتهد في أن ذلك القدر مؤثر أم لا، وكذلك المحدث إذا أراد الاحتجاج بحديث شخص. ونقل إليه فيه / جرح اجتهد فيه هل هو مؤثر أم لا ويجري الكلام عنده فيما بما يكون حرجاً في تفسير الجرح وعدمه وفي اشتراط العدد في ذلك كما (يجري) عند الفقهاء. ولا فرق بين أن يكون الجراح مخبراً بذلك للمحدث مشافهة أو ناقلاً له عن غيره بطريقة والله أعلم. أما شجاع بن الوليد، أبو بدر، فقد احتج به البخاري ومسلم في صحيحيهما (107) وجماعة من المصنفين (108). ونحله من العبادة والصلاح معروف. وقال الإمام أحمد بن حنبل في قصة ذكرها «انما كان يقول لنا ذكره سليمان بن مهران، ولم

يكن يقول الأعمش (109) وذكره غيره المغيرة (110) وذكره سعيد بن أبي عروبة (111) ، ولم يكن (112) يقول لنا حدثنا، ثم كان بعد ذلك يقول : حدثنا فلان، وأخبرنا موسى بن عقبة (113) ولم يكن يقول لنا إلا ذكره. وسئل وكيع بن الجراح عن أبي بدر شجاع بن الوليد (114) فقال : « كان جارنا هاهنا ما عرفناه بعطاء بن السائب (115) ولا بمغيرة » وذكر غيره أنه حدث عنهما وأخذ عليه رواية حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه في بعض العرب وهو حديث منكر (116) وأخذ عليه رفع حديث شريك عن أبي حصين في الحصة ومناشدتها وهو موقوف (117) فمن احتج بحديثه، لا يرى شيئا من ذلك مانعها من الاحتجاج به « ويمكن أن يقال (118) « إنه تذكر السماع بعد ذلك فصرح بالتحديث، أو أن الراوي ينشط مرة فيسند، ويفتر مرة فلا يسند، ويسكت / عن ذكر الشخص مرة، ويذكره أخرى لما يقتضيه الحال.

ومن امتنع عن الاحتجاج به يكون قد حصل عنده من ذلك مغمز، وإن لم يثبت به جرح، فتوقف لذلك، والله عز وجل أعلم (119)، وأما قولهم « فلان ليس بشيء » ويقولون مرة، حديث « ليس (120) بشيء ». فهذا ينظر فيه فإن كان الذي قيل فيه هذا، قد وثقه (غيره) (121)، هذا القائل واحتج به فيحتمل أن يكون قوله محمولا على أنه ليس حديثه بشيء يحتج به، بل يكون حديث عنده يكتب للاعتبار وللاستشهاد، وغير ذلك، وإن كان الذي قيل فيه ذلك مشهورا بالضعف ولم يوجد من الائمة من يحسن أمره، فيكون محمولا على أن حديثه ليس بشيء يحتج (به) (122) ولا يعتبر به ولا يستشهد به، ويلحق هذا بالمتروك والله عز وجل أعلم (123).

وأما ما نقل عن يحيى بن معين من توثيق شجاع مرة وتوهمه أخرى، فهذان القولان في زمانين بلا شك، ولا يعلم السابق منهما، ويحتمل أنه وثقه، ثم وقف على شيء من حاله بعد ذلك يسوغ له الاقدام على ما قاله، ويحتمل أن يكون تكلم فيه أولا، ثم وقف من حاله بعد ذلك على ما اقتضى توثيقه وقد نقل مثل هذا عن يحيى بن معين في غير شجاع بن الوليد من الرواة ونقل مثله أيضا عن (غير) يحيى (124) بن معين من الحفاظ في حق بعض الرواة، وكل هذا محمول على (125) اختلاف الأحوال.

وقد / قال الحافظ أبو بكر أحمد بن إبراهيم (وقد يخطر على قلب المسؤل عن الرجل من حاله في الحديث ما ينكرو قلبه فيخرج جوابه على حسب النكرة التي في قلبه، ويخطر له ما يخالفه في وقت آخر فيجيب على ما يعرفه في الوقت منه، ويذكره وليس



ذلك تناقض، ولا إحالة، ولكنه صدر قول عن حالين مختلفين : يعرض أحدهما في وقت والآخر في غيره، ومذهب النقاد للرجال مذاهب غامضة دقيقة فإذا سمع أحدهم في بعضهم أدنى مغمز وإن لم يكن ذلك موجبا رد خبر ولا إسقاط عدالة رأى أن ذلك مما لا يسمع إخفاءه عن أهله رجاء إن كان صاحبه حيا أن يحمله ذلك على الإرعاء، وضبط نفسه عن الغمزة وإن كان ميتا أنزله من سمع ذلك منزلة فلم يلحقه ملحق من سلم من تلك الغمزة وقصر به على درجة مثله، ومنهم من رأى أن ذكره ذلك لينظر هل له من أخوات، فإن أحوال الناس وطبائعهم جارية على إظهار الجميل وإخفاء ما خالفه، فإذا ظهر مما خالفه شيء لم يؤمن أن يكون وراءه له مشبه) وأما شرط الصحيحين فقد ذكر الأئمة أن البخاري ومسلما لم ينقل عن واحد منهما أنه قال : شرطت أن أخرج في كتابي ما يكون على الشرط الفلاني وإنما عرف ذلك من سير كتابيهما، واعتبر ماجرحاه وللأئمة في ذلك أجوبة ومن قال : هو الحديث المسند الذي يتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، إذا قيل له خرج في الصحيح عن فلان، وقد قيل فيه كذا وكذا : يقول : هو عند من احتج به في صحيحه عدل ضابط، ويجب عما قيل فيه بنحو ما قدمناه والله عز وجل أعلم آخره ( الحمد لله حق حمده وصلواته على خيرته من خلقه، محمد نبيه وعبداه وعلى أهله وأصحابه من بعده، وسلم تسليما كثيرا كثيرا كثيرا، حسينا الله ونعم الوكيل ) (126).

## الهوامش

- 1 — أبو زكريا يحيى بن معين، البغدادي ولد سنة 158 هـ وتوفي سنة 233 هـ. انظر « الجرح والتعديل » (314/1) تذكرة الحفاظ ص 429
- 2 — أبو حاتم، محمد بن ادريس الرازي، ولد سنة 195 ومات سنة 277 هـ. انظر التذكرة ص : 567 هـ
- 3 — أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، الشيباني البغدادي ولد سنة 164 ومات سنة 241 هـ. انظر مقدمة الجرح والتعديل ص (292/1) تذكرة الحفاظ ص : 431
- 4 — أبو بسطام — شعبة بن الحجاج العتكي، الواسطي ثم البصري ولد سنة 82 ومات سنة 160. انظر مقدمة الجرح والتعديل (126/1) التذكرة ص : 193.
- 5 — هو ابن عيينة وليس بالثوري لأمر : — منها —  
أ — إنه لا يوجد لسفيان الثوري قول في محمد بن اسحاق.
- ب — ثبوت مجالسة ابن عيينة لابن إسحاق ومدحه، قال صالح ابن أحمد عن علي بن المديني عن ابن عيينة «جالست ابن إسحاق منذ بضع وسبعين سنة وما يتهمه أحد من أهل المدينة ولا يقول فيه شيء». وأبو محمد سفيان ابن عيينة الكوفي ولد سنة 107 ومات سنة 198. انظر مقدمة الجرح والتعديل (1/35) التذكرة ص : 262.
- 6 — أبو سعيد، عبد الرحمن بن مهدي، البصري، اللؤلؤي، ولد سنة 135 ومات سنة 198. انظر مقدمة الجرح والتعديل (251/1) التذكرة ص : 329.
- 7 — أبو عبد الله، مالك بن أنس الأصبحي، المدني إمام دار الهجرة ولد سنة 92 مات 179. انظر مقدمة الجرح والتعديل (11/1) التذكرة من ص : 112.
- 8 — أبو سعيد، يحيى بن سعيد القطان، البصري ولد سنة 120 ومات سنة 198
- 9 — انظر يحيى بن معين وكتابه « التاريخ » دراسة وترتيب وتحقيق د : أحمد محمد نور سيف. الجزء الثاني ترتيب كتاب التاريخ ص : 504 رقم الترجمة (1047)
- 10 — أبو يوسف يعقوب بن شبة بن الصلت بن عصفور السدوسي البصري، نزيل بغداد ومات سنة 262. انظر التذكرة ص : 577.
- 11 — أبو أحمد، عبد الله بن عدى ويعرف أيضا بابن القطان الجرجاني ولد سنة 277 ومات سنة 365. انظر التذكرة ص : 94. وعبارته في كتابه « الكامل » « في ضعفاء الرجال » (2125/6) دار الفكر — الطبعة الثانية
- 12 — في « الكامل » « كتب لا يحصل منها شيء فصرف أشغالهم حتى اشتغلوا
- 13 — في « الكامل » « ومبتدأ الخلق ومبعث النبي ﷺ فهذه فضيلة لابن إسحاق سبق لها
- 14 — في « المخطوطة » « بعده صنفها فقوم) والتصويب من « الكامل »
- 15 — كلمة « منها » غير موجودة في « الكامل ».
- 16 — في « الكامل » « (أحاديثه الكثيرة).
- 17 — في المخطوطة ما بين معكوفين كتب هكذا (مهم) والتصويب من الكامل.
- 18 — في « الكامل » « (وهم في الشيء بعد الشيء).
- 19 — في « الكامل » « (ولم يتخلف عنه).
- 20 — في المخطوطة (وهو) وهو سبق قلم.
- 21 — شبابة بن سوار والمدائني، قال عنه ابن حجر في التقریب (345/1) ثقة — حافظ — رمي بالأرجاء مات سنة أربع أو خمس أو ست ومائتين.
- 22 — أبو عبد الله، محمد بن اسماعيل، البخاري ولد سنة 194 ومات سنة 256. انظر التذكرة ص : 555
- 23 — أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ولد سنة 204 ومات سنة 261. انظر التذكرة ص : 588.

- 24 — أبو محمد، عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش المروزي ثم البغدادي مات سنة 285. انظر التذكرة ص : 684.
- 25 — في المخطوطة (ابن سعيد) وهو تحريف، تصويبه من مهذب التهذيب لابن حجر (301/4). وأبو عبد الله محمد بن سعد، البصري البغدادي ولد سنة 168 وتوفي سنة 230. انظر التذكرة ص : 425.
- 26 — انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (320/7)
- 27 — أبو يعقوب، اسحاق بن ابراهيم، المروزي، ثم النيسابوري يعرف بابن راهوية، ولد سنة 161 ومات سنة 238. انظر التذكرة ص : 433
- 28 — أبو خيشمة، زهير بن حرب، النسائي البغدادي ولد سنة 160 ومات سنة 234 انظر التذكرة ص : 437
- 29 — أبو جعفر أحمد بن سنان بن أسد بن حبان القطان الواسطي، قيل توفي سنة 256 وقيل 258 وقيل 259. انظر التذكرة 521
- 30 — حرف (ما) في المخطوطة مطموسة
- 31 — الوليد بن شجاع بن الوليد قيس السكوني الكندي أبو همام ابن أبي بدر الكوفي نزيل بغداد
- 31 — قال ابن حجر توفي سنة 243 على الصحيح فمعناها في هذه الترجمة ثلاثة حفاظ :
- 32 — أ — الوليد بن شجاع هذا قال عنه ابن حجر في التقييد (333/2) « ثقة » ب : أبوه شجاع بن الوليد أبو بدر، وهو الذي سبق هناك كمثال ثالث لمن اختلف أقوال العلماء فيهم. ج — جده الوليد بن قيس وكنيته أبو همام كما قال البخاري وجماعة ممن صنف في الكتب، قال عنه ابن حجر في التقييد (335/2) « ثقة »
- 33 — أبو عمرو مسلم بن ابراهيم الفراهدي مولاها البصري، مات سنة 222. انظر بالجرح والتعديل (180/8) التذكرة ص : 394
- 33م — أبو عبيد، القاسم بن سلام، الهروي، ثم البغدادي ولد سنة 157 ومات سنة 224. انظر التذكرة ص : 317
- 34 — أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن عمر الهمداني الحويج مات سنة 234. انظر المقدمة (320/1) التذكرة ص : 439
- 35 — أبو الحسن، علي بن عبد الله المدني البصري، ولد سنة 161 ومات سنة 234. انظر المقدمة (319/1) التذكرة ص : 428
- 36 — أبو بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي مات سنة 275. انظر التذكرة ص : 631 المشتبه للذهبي (584/2)
- 37 — أبو سفيان، وكيع بن الجراح الرؤاسي، الكوفي ولد سنة 129 ومات سنة 197 انظر مقدمة الجرح والتعديل (219/1) التذكرة ص : 306
- 38 — هو الثوري صرح به الذهبي في الميزان (264/2). أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري، الكوفي ولد سنة 97 ومات سنة 161. انظر مقدمة الجرح والتعديل (55/1) التذكرة ص : 203
- 39 — أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني مات سنة 273. انظر التذكرة ص : 600
- 40 — يعني الامام أحمد بن حنبل عم حنبل بن إسحاق انظر : —
- 41 — انظر «يعني بن معين وكتابه «التاريخ» الجزء الثاني يشمل ترتيب التاريخ ص 249 رقم الترجمة (1281)
- 42 — هو المعجلي أبو الحسن، أحمد بن عبد الله بن صالح المعجلي، الكوفي نزيل طرابلس الغرب ولد سنة 182 ومات سنة 261 معروف عند أهل هذا الفن بالمعجلي، وقول السائل هنا أحمد بن عبد الله إيهام غير مرضي لوجود أئمة آخرون في هذا الشأن يحملون نفس الاسم كأي نعيم الأصفهاني وغيره.
- 43 — وقد ورد قول المعجلي في شجاع بن الوليد في مهذب التهذيب لابن حجر (314/4) بلفظ « كوفي ليس به بأس ». أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكوفي الشهرزوري ولد سنة 577 ومات سنة 643 انظر وفيات الاعيان (243/3) التذكرة ص : 1431

- 44 — هو أبو محمد القاسم ابن أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله ابن الحسين الدمشقي الشافعي المعروف بابن عساكر ولد سنة 527 ومات سنة 600. انظر التكملة لوفيات « النقلة » (8/2) رقم الترجمة 767.
- 45 — هو أبو طاهر، أحمد بن محمد بن أحمد، الأصبهاني ثم الاسكندري، السلفي مات سنة 576. انظر التذكرة ص: 1298
- 46 — أبو مكثوم عيسى بن أبي ذر عبد بن أحمد الهروي المتوفى سنة 497. انظر الذهبي « العبر » (348/3)
- 47 — هو أبو ذر، عبد بن أحمد بن محمد، الهروي النيسابوري، ثم المكي المالكي، مات سنة 434. انظر التذكرة ص: 1103
- 48 — أبو علي حمد بن عبد الله الأصبهاني ثم أجدده.
- 49 — أبو محمد، عبد الرحمن بن أبي حاتم، محمد بن ادريس الرازي، ولد سنة 240 ومات سنة 327. انظر التذكرة ص: 829
- 50 — انظر الجرح والتعديل (37/2) وهذه المراتب في الجرح والتعديل لم تبق على هذا الترتيب الذي ذكره ابن أبي حاتم، بل أضيف إليها ما بلغ علماء هذا الشأن من الفاظ الجرح والتعديل التي لم تبلغه. انظر في هذا الموضوع: — علوم الحديث ص: 110 إلى 114 الميزان (4/1) التمهيد (5/4/1) شرح الفية العراقي (2/2 إلى 13) فتح المغيب (335/1 إلى 349) تدريب الراوي (341/1 إلى 350) توضيح الأفكار (261/2 إلى 276)
- 51 — قد تقدمت ترجمته انظر ص: —
- 52 — كأن المنذري، يشير إلى أن يحيى بن معين انفرد بالتفريق بين « الحجة » و « الثقة » وأن غيره لا يفرق بينهما، ولعله لم يصله من كان يذهب مذهب ابن معين أو علمه ولم يحضره عند الاجابة. فاعلم أن هناك فريقا من العلماء فرق بين « الحجة » و « الثقة » كابن معين ومنهم:
- 1 — عثمان بن أبي شيبة
- جاء في ترجمة « محمد بن الحسن الأسدي » (118/9) في تهذيب التهذيب قال ابن شاهين في « الثقات » قال عثمان بن أبي شيبة: « هو ثقة صدوق » قيل: هو حجة قال: أما « حجة فلا »
- وجاء في ترجمة أحمد بن عبد الله بن يونس الكوفي في تهذيب التهذيب (50/1) قال عثمان بن أبي شيبة « كان ثقة وليس بحجة ».
- 2 — أبو داود
- جاء في ترجمة « سليمان بن عبد الرحمن التميمي أبو أيوب ابن بنت شرحبيل في تهذيب التهذيب (207/3): « قال الأجري: سألت أبا داود عنه فقال: ثقة بخطيء كما بخطيء الناس قلت: هو حجة، قال: الحجة أحمد بن حنبل قال الذهبي في التذكرة ص: 979 « الحافظ اعلى من المفيد في العرف كما أن الحجة فوق الثقة ».
- ومن ذهب إلى التساوي بين « الحجة » و « الثقة » الخطيب البغدادي فإنه قال في الكفاية ص: 22 « فأما أقسام العبارات بالأخبار عن أحوال الرواة فأربعة أن يقال « حجة » أو « ثقة » انظر في هذه المسألة الكتب التالية: « فتح المغيب » (337/1) توضيح الأفكار « (264/2) قواعد في علوم الحديث » (ص: 243).
- 53 — أبو حفص عمر بن أبي بكر محمد بن معمر بن أحمد بن يحيى بن حسان البغدادي المعروف بابن طبرزد ولد سنة 516 ومات سنة 607. انظر « التكملة لوفيات النقلة » (207/2) رقم الترجمة 1158
- 54 — أبو القاسم علي بن نقيب النقباء أبي الفراس طراد بن محمد الزينبي المتوفى سنة 538 انظر: « النجوم الزاهرة » (273/5) الشذرات (117/4)
- 55 — أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن العباس الاسماعيلي الجرجاني المتوفى سنة 477 انظر: « المنتظم » (354/9)

- 56 — أبو الفضل جعفر بن علي المقرئ المتوفى سنة 636. انظر التكملة لوفيات « النقلة » (3/ ) رقم الترجمة 2855
- 57 — السلفي قد تقدم انظر ص :
- 58 — أبو نصر المؤمن بن أحمد الساجي المتوفى سنة 507. انظر الشذرات (60/4). انظر التذكرة ص : 1246
- 59 — حمزة بن يوسف السهمي بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن محمد بن أحمد أبو القاسم القرشي الجرجاني المتوفى سنة 327 أو 328. انظر التذكرة ص : 1090
- 60 — أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، الدارقطني، البغدادي ولد سنة 305 ومات سنة 385 انظر التذكرة ص : 991
- 61 — لفظة (قلت) ساقطة من المخطوطة واستدراكها من « سؤالات حمزة بن يوسف السهمي للدارقطني وغيره من المشايخ » في الجرح والتعديل ص : (72)
- 62 — انظر المصدر السابق وفيه « لا يسقط » بدل « يسقطه » و « إن نبهوه عليه ورجع عنه » بدل « إن ينبهوه عليه ويرجع عنه ».
- 63 — أبو المفطر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن محمد بن منصور بن محمد المروزي الشافعي السمعاني المتوفى سنة 617. انظر « وفيات الأعيان » (381/2) — العبر (68/5) الشذرات (75/5)
- 64 — أبو بكر عبيد الله بن إبراهيم التفتازاني — لم أجده —
- 65 — أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الجرجاني — لم أجده —
- 66 — أبو شريح إسماعيل بن أحمد الشاشي — لم أجده —
- 67 — أبو الحسن علي بن محمد، الميداني — لم أجده —
- 68 — أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن غيثك المتوفى سنة 431 انظر « معجم المؤلفين » (134/5)
- 69 — أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفرايني المتوفى سنة 418 انظر « ابن خلكان » « وفيات الأعيان » (4/1) « الشذرات » (209/3).
- 70 — تقدم انظر ص :
- 71 — أبو الحسن، علي بن نصر، الواسطي، المتوفى سنة 622. انظر « التكملة لوفيات النقلة » (3/ ) رقم الترجمة 2021
- 72 — أبو الفضل، محمد بن يوسف النعماني — لم أجده —
- 73 — أبو القاسم، عبد الملك بن أبي سهل، — لم أجده —
- 74 — أبو عامر، محمود بن القاسم الأزدي المتوفى سنة 487 انظر « العبر » للذهبي (318/3)
- 75 — أبو بكر أحمد بن عبد الصمد الهروي الفوري المتوفى سنة 481. انظر « العبر » للذهبي (297/3)
- 76 — أبو محمد، عبد الجبار بن محمد، الحراجي المتوفى سنة 412 انظر « العبر » (108/3)
- 77 — أبو العباس، محمد بن أحمد بن محبوب المروزي المتوفى سنة 346 انظر « العبر » للذهبي (272/2)
- 78 — أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي المتوفى سنة 279 انظر التذكرة ص : 633. انظر كتاب « العلل » في آخر كتابه « الجامع » (411/5)
- 79 — البدعة قسمان : مكفرة ومفسقة. قال ابن حجر في « هدي الساري » ص : 285 « أما البدعة فالموصوف بها إيمان يكون ممن يكفر بها أو يفسق، فالمكفر بها لابد أن يكون ذلك التكفير متفقا عليه من قواعد جميع الائمة، كما في غلاة الروافض من دعوى بعضهم حلول الالاهية في علي أو غيره أو الايمان برجوعه إلى الدنيا قبل يوم القيامة أو غير ذلك... والمفسق بها كبدع الخوارج والروافض الذين لا يخلون فلك الغلو وغير هؤلاء من الطوائف المخالفة لا أصول السنة خلافا ظاهرا، لكنه مستند إلى تأويل ظاهر سائغ.
- وقال السيوطي في التدريب (224/1) في بيان اشتراط أن يكون التكفير متفق عليه من قواعد جميع الائمة، قال

الحافظ ابن حجر في النزعة ص : 500 « ذلك لأن كل طائفة تدعي أن مخالفتها مبتدعة وقد نبأ عن فتكفر مخالفتها، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف. والمعتمد أن الذي ترد بدعته روايته من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه).

قال الذهبي في الميزان (5/1) في ترجمة (ابان بن ثعلب الكوفي) « الشيعي جلد لكنه صدوق فلنا صدقه، وعليه بدعته، وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم » ثم قال : ولقائل أن يقول : كيف ساغ توثيق مبتدع ؟ وحد الثقة، العدالة والاتقان، فكيف يكون عدلا وهو صاحب بدعة ؟.

وجوابه أن البدعة على ضربين : فبدعة صغرى، كغلو التشيع أو التشيع بلا غلو. ولا تحرق فهذا كثير في التابعين مع الدين والورع والصدق، فلو رد حديث هؤلاء لذهبت جملة من الآثار النبوية وهذه مفسدة بينة.. ثم بدعة كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه، والحط على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتاج بهم ولا كرامة.

80 — يروى هذا القول عن الامام مالك بن أنس — قاله الخطيب في الكفاية ص : 194 ثم قال أي الخطيب — وقال من ذهب إلى هذا المذهب أن الكافر والفاسق بالتأهيل بمقابلة الكافر المعاند، والفاسق المعاند، فيجب أن لا يقبل خبرهما ولا تثبت روايتهما قال ابن الصلاح في « علوم الحديث » ص : 104 « الأول أي من رد روايته مطلقا — بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث فإن كتبهم طائفة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة ورد كذلك ابن حجر هذا الرأي قال في النزعة ص : 50 والثاني ما لا تقتضي بدعته التكفير أصلا، وقد اختلف أيضا في قبوله ورده، فقيل يرد مطلقا، وهو بعيد وأكثر ما علل به أن في الرواية عنه ترويحاً لأمره وتنويعاً بذكره.

ملاحظة هامة : — هذه الأقوال التي ذكرها المنذري رحمہ اللہ في هذه المسألة منسوبة على كلا النوعين من البدعة المكفرة والمفسدة. أما كلام ابن الصلاح الذي ذكرت انفا كله منصب على البدعة المفسدة. فإنه فرض الخلاف في المبتدع الذي لم يكفر ببذعته وأما الذي يكفر ببذعته فقد فرض فيه أن روايته مردودة إتفاقا، فقد قال في مطلع المسألة : اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لم يكفر ببذعته، ثم قال للاحتجاج للمذهب الأول « كما استوى في الكفر المتأول وغير المتأول يستوى في الفسق المتأول وغير المتأول.

81 — قال الخطيب : — ومن قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي فإنه قال : « وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية، من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقته ثم قال الخطيب : وحكي أن هذا مذهب ابن أبي ليلة وسفيان الثوري وروى مثله عن أبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة.

82 — قال الخطيب : — ومن ذهب إلى ذلك أبو عبد الله أحمد بن حنبل — قال ابن الصلاح في علوم الحديث ص : 103 — في هذا القول « وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء » ثم حكى عن أبي حبان الاتفاق على عدم الاحتجاج بالداعية. وعلق العراقي في « التقييد والإيضاح » ص : 150 على هذا الاتفاق بقوله : « وفيما حكاه ابن حبان من الاتفاق نظره، فإنه يروى عن مالك رد روايتهم مطلقا كما قال الخطيب في الكفاية. بالخطوطة سقط ولعله (ذهب)

83 — قال الحافظ ابن حجر في « هدى الساري » ص : 385 — : « والثالث. » التفصيل بين أن يكون داعية أو غير داعية فيقبل، غير الداعية ويرد حديث الداعية، وهذا المذهب هو الأعدل، وصارت إليه طوائف من الأئمة وادعى ابن حبان إجماع أهل النقل عليه لكن في دعوى ذلك نظر، ثم اختلف القائلون بهذا التفصيل، فبعضهم أطلق ذلك وبعضهم زاده تفصيلا فقال : إن اشتملت رواية غير الداعية على ما يشيد بدعته ويزينه ويحسنه ظاهرا فلا تقبل وإن لم تشتمل تقبل، وطرد بعضهم هذا التفصيل بعينه في عكسه في حق الداعية، فقال : إن اشتملت روايته على ما يرد بدعته قبل والا فلا، وعلى هذا إذا اشتملت رواية المبتدع سواء كان داعية أو لم يكن على ما لا تعلق له ببذعته أصلا هل ترد مطلقا أو تقبل مطلقا ؟ مال أبو الفتح القشيري إلى تفصيل آخر فيه : فقال : إن وافقه غيره فلا يلتفت إليه هو إجمادا لبذعته وإطفاء لناره، وإن لم يوافقه أحد ولم يوجد ذلك الحديث إلا عنده مع ما وصفنا من صدقه وتحزه عن

الكذب وإشتهاره بالدين وعدم تعلق ذلك الحديث ببدعته فينبغي أن تقدم مصلحة تحصيل ذلك الحديث ونشر تلك السنة على مصلحة أهائه وإطفاء بدعته والله أعلم»

— 85

حكاه القاضي أبو بكر عن أكثر فقهاء أهل المدينة

— 86

اختاره القاضي أبو بكر كما حكاه عنه الغزالي في المستصفى (1/162).

— 87

هذا القول هو الحق الذي يعول عليه وإليه ذهب جمهرة كبيرة من محققي العلماء كأبن الصلاح والخطيب وابن كثير وابن حجر، ورجحه كذلك الامام فخر الدين الرازي، والسوف الأمدى، ونقله عنه الاكثرون. وهناك كلام بعض هؤلاء الأئمة في هذه المسألة :

« قال الخطيب في « الكفاية » ص : 161 — : والذي نستحبه أن يكون من يزكي المحدث إثنتين للاحتياط فإن اقصر على تركية واجد أجزاً

« قال ابن الصلاح في « علوم الحديث » ص : 98 — : « ومنهم من قال وهو الصحيح الذي اختاره الحافظ أبو بكر الخطيب وغيره أنه يثبت بواحد لأن المحدث لم يشترط في قبول الخبر، فلم يشترط في جرح راويه وتعديله بخلاف الشهادات والله أعلم »

« وقال ابن كثير « وتثبت عدالة الراوي باشتهاره بالخير والثناء الجميل عليه أو بتعديل الأئمة أو اثنين منهم له، أو واحد على الصحيح، ولو برواية عنه في قول « الباعث الخ » ص : 93 أما قول ابن حجر فقد مر انظر ص : « قال الأمدى في « الأحكام في أصول الأحكام » ص : (270/1) « والذي عليه الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة، وهو الاشبه ثم استدلل على ما ذهب إليه بكلام متين فانظره.

« وهناك فروق ذكرها العلماء بين الشهادة والرواية احببت أن اعتم بها الكلام على هذه المسألة قال الامام الغزالي في « المستصفى » ص : 161 : — « خاتمة جامعة للرواية والشهادة أعلم إن التكليف والاسلام والعدالة والوسط يشترط فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكورة والبصر والقراءة والعدد والعدالة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية » ثم أورد بعد هذا الكلام أدلة لبعض هذه الشروط. ثم رأيت الحافظ السيوطي في التدریب (1/331) نقل كلاماً طويلاً وبمبسطة للمازني جامع مانع ما ترك فرقاً من الفروق الا ذكره حتى أنه أوصلها إلى إحدى وعشرين فوقاً فلا يفوتك مطالعته، ولولا خشية الا طالة لنقلته برونه.

— 88

قال الخطيب في « الكفاية » ص : 179 « هذا القول هو الصواب عندنا وإليه ذهب الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده مثل محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج النيسابوري وغيرهما فإن البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الطعن فيهم، والجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس في التابعين وكإسماعيل ابن أبي اويس، وعاصم بن علي وعمر بن مرزوق في المتأخرين وهكذا فعل مسلم بن الحجاج فإنه احتج بسويد بن سعيد وجماعة غيره، إشتهر عن ينظر في حال الرواة الطعن فيهم، وسلك أبو داود السجستاني هذه الطريقة، وغير واحد ممن بعده، فدل ذلك على أنهم ذهبوا إلى أن الجرح لا يثبت إلا إذا فسر سببه، وذكر موجه « قال ابن الصلاح في « علم الحديث » ص : 96 — « فأما الجرح فإنه لا يقبل إلا مفسراً مبين السبب لأن الناس يختلفون فيما يجرح وما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناء على أمر اعتقده جرحاً وليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه لينظر فيه أهو جرح أم لا ؟ وهذا ظاهر مقرر في الفقه وأصوله »

— 89

هذا اختيار القاضي أبو بكر، ونقله عن الجمهور فقال : فقال الجمهور من أهل العلم إذا جرح من لا يعرف الجرح، يجب الكشف عن ذلك، ولم يوجبوا ذلك على أهل العلم بهذا الشأن والذي يقوى عندنا، ترك الكشف عن ذلك إذا كان الجراح عالماً كما لا يجب استفسار المعدل عما به صار عنده المذكي عدلاً إلى آخر كلامه.

قال السيوطي في « التدریب » (1/208) وهذا اختيار القاضي أبو بكر ونقله عن الجمهور، واختاره أمام الحرمين والغزالي والخطيب، وصححه الحافظ أبو الفضل العراقي والبلقيني في محاسن الاصطلاح

« تنبيه : نسب الحافظ السيوطي هذا القول كما نرى إلى الخطيب، وقد مرنا في القول الأول إن الخطيب يرحح رأي من قال بأنه لا يقبل الجرح إلا مفسراً ولعل الذي استند إليه السيوطي في ادخال الخطيب مع الفريق الثاني هو قول الخطيب في « الكفاية » ص : 167 :

« على أنا نقول أيضاً إن كان الذي يرجع إليه في الجرح عدلاً مرضياً في اعتقاده وأفعاله، عارفاً بصيغة العدالة والجرح وأسبابهما، عالماً باختلاف الفقهاء في أحكام ذلك، قبل قوله فيمن جرحه، مجعلاً، ولم يسأل عن سببه » ولا تعارض إذا بين قول الخطيب إذ يصير كلامه بعد هذا والله أعلم، أنه لا يقبل الجرح إلا مفسراً اللهم إلا إن كان من عارف عام بهذا الشأن » ونص على هذا العراقي في شرح الفقه (212/1) فإنه قال : « ومن اختاره أيضاً من المحدثين الخطيب فقال بعد أن فرق بين الجرح والتعديل في بيان السبب » على أننا نقول أيضاً... الخ الكلام الذي نقلته في أعلا الصفحة.

\* ورأيت أن أحجم هذه المسألة ببعض الفوائد :

#### الفائدة الأولى :

وهي عبارة عن تحقيق دقيق عن ابن حجر فإنه قال في النزعة ص 72 — « فإن خلا المجروح عن التعديل قبل الجرح فيه مجعلاً غير مبين السبب إذا صدر من عارف على المختار، لأنه إذا لم يكن فيه تعديل فهو في خبر المجهول وأعمال قول المجروح أولى من إجماله » ومال ابن الصلاح في مثل هذا إلى التوقف فيه، وقد مر بنا قول ابن الصلاح وهذا من ابن حجر تفضيل حسن كما قال السيوطي وجعله للكنوي قولاً مستقلاً في المسألة، انظر الرفع والتكميل ص : 89.

#### الفائدة الثانية :

قال تاج الدين السبكي في « قاعدة في الجرح والتعديل » ولنختم هذه القاعدة بفائدتين عظيمتين لا يراما الناظر أيضاً في غير كتابنا هذا :

— إحداهما : — ان قولهم لا يقبل الجرح إلا مفسراً، — إنما هو في جرح من ثبتت عدالته واستقرت، فإذا أراد رافع رفعها بالجرح قيل له : إيت ببرهان على هذا، أو فيمن لم يعرف حاله، ولكن ابتذرو جارحان ومركبان، فيقال إذا ذاك للجارحين : فسرا ما رميتاه به، أما من ثبت أنه مجروح فيقبل قول من أطلق جرحه، لجريانه على الأصل المقرر عندنا، ولا نطالبه بالتفسير، إذ لا حاجة طلبه

#### الفائدة الثانية :

إننا لا نطلب التفسير من كل أحد، بل إنما نطلبه حيث يحتمل الحال شكاً، إما لاختلاف في الاجتهاد، أو لتهمة يسيرة في الجارح أو نحو ذلك مما لا يوجب سقوط قول الجارح، ولا ينته إلى الاعتبار به على الاضلاق بل يكون بين بين، أما إذا انتفت الظنون، واندفعت التهم، وكان الجارح جبراً من أخبار الأمة، مبرأ عن مظان التهمة، أو كان مجروح مشهوراً بالضعف متروكاً بين النقاد، فلا نتعلم عن جرحه ولا نحوج الجارح إلى التفسير، بل نطلب التفسير منه وإحالة هذه طلب لغية لا حاجة إليها. فنحن نقبل قول ابن معين في (إبراهيم بن شعيب المدني) : — شيخ روى عن ابن وهب أنه ليس بشيء، وفي (إبراهيم بن يزيد المدني) إنه ضعيف، وفي (الحسين بن الفرج الخياط) إنه كذاب يسرق الحديث، وعلى هذا وإن لم يبين الجرح، لانه إمام مقدم في هذه الصنعة، حرج طائفة غير ثابتي العدالة والثبت. ولا نقبل قوله في الشافعي، ولو فسر وأتى، بألف إيضاح لقيام القاطع على أنه غير محق بالنسبة إليه.

فاعتبر ما أشرنا إليه في ابن معين في غيره، واحتفظ بما ذكرناه تنتفع به »



- 90 — تقدمت ترجمتهما انظر ص : —
- 91 — قال الذهبي في الميزان (475/3) : — قد استشهد مسلم بخمسة أحاديث لابن إسحاق ذكرها في صحيحه.
- 92 — قال ابن حجر في « هدى الساري » ص : 458 : — اخرج له مسلم في المتابعات، وله في البخاري مواضع عديدة معلقة وموضع واحد قال فيه : — قال إبراهيم بن سعد عن أبيه عن ابن إسحاق فذكر حديثا «
- 93 — أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي الشافعي ولد سنة 392 — ومات سنة 463. انظر التذكرة ص : — 1135.
- 94 — انظر تاريخ بغداد (1 — 214).
- 95 — سليمان بن داود بن الجارود الفارسي الأصل مولى آل الزبير البصري المعروف بأبي داود الطيالسي المتوفى سنة 204. انظر التذكرة ص : 351 — الميزان (203/2)
- 96 — تقدم انظر ص : —
- 97 — أبو بكر وهيب بن خالد بن عجلان الباهلي البصري المتوفى سنة 165. انظر التذكرة ص : — 235 تهذيب التهذيب (169/11)
- 98 — تقدم انظر ص : —
- 99 — أبو المنذر وقيل أبو عبد الله، هشام بن عروة بن الزبير بن العراف توفي سنة (146). انظر التذكرة ص : — 144 تهذيب التهذيب (48/11)
- 100 — فاطمة بنت المنذر بن الزبير بن العوام الاسدية زوجة هشام ابن عروة. انظر « تهذيب التهذيب » (444/12)
- 101 — قال الذهبي في « الميزان » (471/3) : « ثم ما قيل من أنها ادخلت عليه وهي بنت تسع غلط بين، ما ادري ممن وقع من رواية الحكاية فانها أكبر من هشام بثلاث عشر سنة، ولعلها ما زفت إليه الا وقد قاربت بضعا وعشرين سنة، واخذ عنها ابن إسحاق وهي بنت بضع وخمسين سنة أو أكثر »
- 102 — انظر « الكامل في ضعفاء الرجال » (2117/6)
- 103 — أبو عبد الرحمن، عبد الله بن أحمد بن حنبل، الشيباني ولد سنة (213) ومات سنة 290 انظر التذكرة ص : — 665
- 104 — انظر « الكامل في ضعفاء الرجال » لابن عدى (2120/6)
- 105 — لفظة (والذي) ساقطة من المخطوطة واستدراكها من « تهذيب التهذيب » (43/9). وانظر كذلك ميزان الاعتدال (470/3 — 471)
- 106 — في المخطوطة الكلمة غير واضحة ولعلها (تتهض)
- 107 — أحمد بن إبراهيم الجرجاني (277 — 371) مشهور بالاسماعيل، هو الامام الحافظ الثبت شيخ الاسلام أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل الجرجاني الشافعي صاحب « المستخرج على صحيح البخاري » و« المسند الكبير » و« المعجم » و« مسند عمر »
- قال حمزة : هو بن يوسف السهمي — سمعت أبا محمد الحسن بن علي الحافظ بالبصرة يقول : « كان الواجب للشيخ أبي بكر بن يونس لنفسه سننا وبخار، ويجهد، لانه كان يقدر عليه لكثرة ما كان يكتب، ولغزارة علمه، وفهمه، وجلالته، وما كان ينبغي له أن يتقيد بكتاب محمد بن اسماعيل، فإنه كان أجل من أن يتبع غيظه »
- قال الذهبي : صنف الصحيح وأشياء كثيرة، من جملة مسند عمر رضي الله عنه هذبه في مجلدين، طالعه وعلقت عليه، واشتهرت بحفظ هذا الامام وجزمت بأن المتأخرين على بأس من أن يلحقوا المتقدمين في الحفظ والمعرفة. انظر التذكرة : — 947
- 108 — قد تكلم في محمد بن إسحاق غير هؤلاء الذين ذكرهم الحافظ المنذري بين مجرحين ومعدلين ومن أراد التوسع فيه فليظفر : — مقدمة عيون الاثر لابن سيد الناس « (1 — 17) وأسكتني هنا بنقل خلاصة ما توصل إليه الحافظان

الذهبي وابن حجر في محمد بن إسحاق، قال الذهبي في الكاشف : — (19/3) واختلف في الاحتجاج به وحديثه حسن، وقد حمه أئمة « وقال ابن حجر في التقریب : « (144/2) إمام المغازي، صدوق، بدلس، ورمي بالتشيع والقدر ».

- 109 — واحتج به كذلك أصحاب السنن الأربعة.
- 110 — انظر : « الكامل في ضعفاء الرجال » لابن عدى ص : (4/1365) وفيه : (تركه لم أرو) عنه...
- 111 — انظر : « الكامل » ص : (1365/4) وفيه (أي شيء يقدر يقول في ذلك)
- 112 — هو ابن عدى تقدم انظر ص : —
- 113 — انظر : — « الكامل » (1366/4) وفيه (انكر)
- « قال الامام أبو ابن أبي حاتم الرازي في « علل الحديث » (27/2) وسألته — أي أباه أبو حاتم — عن حديث رواه شبابة عن شعبة عن بكير بن عطاء عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن الدباء والمزفت « قال أبي : حديث منكر لم يروه غير شبابة ولا يعرف له أصل.
- 114 — أبو زرعة، عبد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشي مولاهم الرازي، ولد سنة 200 ومات سنة 264. انظر تقدمه الجرح والتعديل (328/1) — التذكرة ص : — 557
- 115 — أبو معاوية، محمد بن خازم الضرير، قال عنه ابن حجر في « التقریب » (157/2) « ثقة، احفظ الناس لحديث الأعمش وقد بهم في حديث غيره، وقد رمي بالأرجاء »
- 116 — شبابة بن سوار، حافظ ثقة، قال عنه الذهبي في « الميزان » (261/2) بعدما نقل أقوال العلماء فيه، « شبابة يحتج به في كتب الاسلام ثقة »
- 117 — كلمة بها شيء من الغموض في المخطوطة.
- 118 — قال ابن حجر في « هدى الساري » ص : 409 « ليس عند البخاري سوى حديث واحد في المحصر وقد توبع شيخه فيه، وهو عمر بن محمد ابن زيد العمري عن نافع عن ابن عمر وروى له الباقون،
- 119 — كالامام أحمد وأصحاب السنن الأربعة.
- 120 — أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش الأسدي الكوفي ولد سنة 61 — ومات سنة 148. انظر تهذيب التهذيب (223/4).
- 121 — أبو هشام المغيرة بن مقسم الضبي مولاهم الكوفي الفقيه الأعمى انظر التذكرة : ص 143
- 122 — أبو النضر سعيد بن أبي عروبة البصري ولد سنة 70 ومات سنة 157. انظر التذكرة ص : 177
- 123 — في المخطوطة (يكاد) وهو سبق قلم.
- 124 — موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي توفي سنة 141 وقيل بعد ذلك. انظر التذكرة ص : 148
- 125 — تقدم انظر ص : 82
- 126 — عطاء بن السائب أبو محمد، ويقال أبو السائب الثقفي الكوفي توفي سنة 136. قال عنه ابن حجر في التقریب (22/2) « صدوق، اختلط »
- 127 — قال ابن أبي حاتم في « الجرح والتعديل » (379/4) سألت أبي عن أبي بدر شجاع ابن الوليد أحب إليك أو عبد الله بن بكر السهمي ؟ فقال عبد الله أحب إلي لأن أبا بدر روى حديث قابوس في العرب، وهو حديث منكر « الحديث أخرجه الامام أحمد في « مسنده » (722/5) حدثنا — القائل هو أبو بكر القطيعي — عبد الله، حدثني أبي، ثنا شجاع بن الوليد : قال : ذكره قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان قال : قال لي رسول الله ﷺ : « يا سلمان لا تبغضني فتفارق دينك قال « قلت : يا رسول الله وكيف أبغضك، وبك هدانا الله، قال : « تبغض العرب فيبغضني » ومن طريق الامام أحمد أخرجه الترمذي في « الجامع » باب مناقب في فضل العرب (723/5) ثم قال : هذا حديث حسن، غريب، لانعرفه إلا من حديث أبي بدر شجاع بن الوليد « ثم قال :

« وسمعت محمد بن اسماعيل يقول : أبو ظبيان لم يدرك سليمان، مات سليمان قبل علي » والحديث فيه علتان : الأولى : (قابوس بن أبي ظبيان) تكلم فيه غير واحد من العلماء ومجرحوه أكثر عددا وأقوى حجة من معدليه، ولهذا قال فيه ابن حجر في التقریب (115/2) فيه له « ومن قال فيه هذا فحديثه مقبول إذا توبع وإلا فمردود وهنا لم يتابع. والثانية : — الانقطاع بين أبي ظبيان — معين بن جندب — والصحابي الجليل سلمان الفارسي. لانه لم يدركه كما صرح بذلك البخاري ونقله عن الترمذي كما مر، وروي هذا كذلك عن شعبة، قال الامام أحمد : كان شعبة ينكر أن يكون سمع من سلمان، وكذا عن أبي حاتم فإنه قال : لا أظن سمع من سلمان حديث العرب «، وأما تحسين الترمذي له كما سبق، فلا يعول عليه في مثل هذا الحديث لانه معروف بين العلماء بالتساهل، وأختم هذه الكلمة بقول ابن حبان في قابوس بن أبي ظبيان قال فيه : — كان رديء الحفظ، ينفرد عن أبيه بما لا أصل له، فرما رفع المرسل وأسد الموقوف « قلت : وهذا الحديث مما انفرد به عن أبيه ولا أصل له « والله أعلم، أنظر التهذيب (205/8)

128 — أخرجه أبو داود في « سننه » « باب في حصي المسجد » (316/1) قال رحمه الله حدثنا محمد بن إسحاق أبو بكر (يعني الصاغانى)، حدثنا أبو بدر شجاع بن الوليد، حدثنا شريك، حدثنا أبو حصين، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال أبو بدر أراه قد رفعه إلى النبي ﷺ قال : « ان الحصاة لتناشد الذي يخرجها من المسجد » وأخرجه كذلك من طريق الأعمش عن أبي صالح قال : كان يقال : إن الرجل إذا أخرج الحصى من المسجد يناشده « وهذا الطريق صحيح مقطوع وعننة الأعمش هنا لا تضر لأن أبا صالح من الشيوخ الذين أكثر عنهم الرواية معتنته هنا محمولة على الاتصال انظر ص : 36 تعليق رقم 129

129 — هذا رد من المنذري رحمه الله على قول الامام أحمد «إنما يقول لنا ذكره سليمان بن مهران الخ... انظر ص :

130 — وانظر إلى أقوال العلماء في شجاع بن الوليد في تهذيب التهذيب (313/4)

131 — لفظة ساقطة من المخطوطة وهي (ليس)

132 — هكذا في المخطوط وهو تحريق صوابه (غير)

133 — هكذا بالأصل وهو سقط وقامه (به)

134 — هذا كلام علمي عزيز من المنذري، وهو بمثابة قاعدة تحدد مراد كل من صدر عن هذا التعبير بدون استثناء ولكن قد يعترض معترض بأن ابن حجر قال في « هدى الساري » ص : 420 في ترجمة عبد العزيز بن المختار البصري — وثقة ابن معين في رواية الجعيد وغيره، وقال في رواية ابن أبي خزيمة عنه « ليس بشيء » قلت — أي ابن حجر — احتج به الجماعة، وذكر ابن القطان الفاسي أن مراد ابن معين بقوله في بعض الروايات « ليس بشيء » يعني أن أحاديثه قليلة جدا « وجوابا على هذا الاعتراض نقول : وهم من عجم قول ابن القطان هذا لأن ابن القطان نفسه لا يفهم من كلامه التعميم فإنه قال : « في بعض الروايات » لهذا ذهب الاستاذ أبوغدة إلى أن هذا القصد في عبارة ابن معين غير مطرد لانه قد جاء قوله « ليس بشيء » « ولا شيء » في مواطن عديدة من كلامه مرادا به تضعيف الراوي لا بيان قلة أحاديثه، وذكر بعض الشواهد على ما ذهب إليه في تعليقه على كتاب « الرفع والتكميل » ص : 152 — 282 وسأقتصر على ذكر شاهدين من تلك الشواهد :

1 — جاء في ميزان الاعتدال «للذهبي (460/1) وتهذيب التهذيب (404/4) في ترجمة صالح بن موسى الطنجي الكوفي « قال يحيى بن معين في : ليس بشيء ولا يكتب حديثه، وقال البخاري، منكر الحديث، وقال النسائي : متروك، وقال هاشم ابن مرتد عن ابن معين : ليس بثقة »

جاء في تهذيب التهذيب « في ترجمة « محمد بن عبد الرحمن البجلي » (293/6) : قال البخاري وأبو خاتم والنسائي والساجي فيه : منكر الحديث وقال ابن حبان : حدث عن أبيه بنسخة شبيهة بما تاتي حديث، كلها موضوع لا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره الا على وجه التعجب، وقال عثمان الدارمي عن ابن معين : ليس بشيء. فبين من هذين المثاليين إذا ما ضمنا الى ترجمة عبد العزيز بن مختار البصري، إن قول ابن معين في الراوي «ليس بشيء» لا يخرج عن القاعدة التي قصدها المنذر رحمه الله.

\* وقد يعترض آخر بأن السخاوي في « فتح المغيب » (1/345) قال : « على أنا قد روينا عن المزني قال : سمعتي الشافعي يوما وأنا أقول فلان كذاب، فقال : يا أبا إبراهيم اكس الفاظك أحسنها، لا تقل فلان كذاب، ولكن قل «حديثه ليس بشيء» كما قال السخاوي : وهذا يقتضي أنها حيث وجدت في كلام الشافعي تكون في المرتبة الثانية مع من قيل فيه كذاب. قلت : لعل الشافعي رحمه الله، أراد بقوله هذا المزني أن يجنبه القبح بالكلام الشديد فيمن لم يستحقه، لأنه ثبت عنه، رحمه الله أنه قال في كثير ابن عبد الله المزني : «ركن من أركان الكذب» وهو وصف أشد من كذاب فيحمل قوله هذا على أنه قاله في من يستحقه والله أعلم.

فمع احتمالنا معنى كذاب، إذا ما وجدت لفظة « في كلام الشافعي، فلا يخرج على قاعدة المنذري.

(135) في المخطوطة كلمة (غير) ساقطة

(136) في المخطوطة (محمولا) وهو تحريف.

(137) إلى هنا انتهت المخطوطة قلله الحمد والمنة على ما تفضل به «وسبحانك اللهم بحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك».



# الأطروحات والرسائل العلمية التي نوقشت في دار الحديث الحسنية برسم سنتي 1985 - 1986

إعداد الأستاذ الدكتور عمر كنجي

أ - أطروحات دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية

— عنوان الأطروحة : منهج الاستثمار في ضوء الفقه الإسلامي.

— الباحث : علال الخياري.

— المشرف : الأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان.

— تاريخ المناقشة : 22 جمادى الثانية 1405 - 15 مارس 1985.

اشتملت الدراسة على مقدمة عامة وتمهيد وثلاثة أبواب، في التمهيد تحدث الباحث عن مفهوم الاستثمار بين الفكر الفقهي والفكر المعاصر، وفي الباب الأول تحدث عن العناصر الرئيسية للاستثمار في الفقه الإسلامي، وفي الباب الثاني تحدث عن منهج الاستثمار المشروع في الفقه الإسلامي، وفي الباب الثالث بين نوع الاستثمار المحظور...

— عنوان الأطروحة : علم العلل في المغرب من خلال كتاب بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الاحكام لابن القطان

— الباحث : ابراهيم بن الصديق.

— المشرف : الأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان.

— تاريخ المناقشة : 6 صفر 1406 - 21 أكتوبر 1985.

تقع الدراسة في باب تمهيدي وأربعة أبواب، في الباب التمهيدي تكلم الباحث عن علم العلل عند علماء الحديث، وفي الباب الأول أوضح مدى تأثير المغرب بالاندلس في التعليل، وفي الباب الثاني درس كتاب الوهم والايهام لابن القطان والتعريف به، وفي الباب الثالث تحدث عن العلة عند ابن القطان، وفي الباب الرابع بين التعليل التفصيلي عند ابن القطان.

— عنوان الأطروحة : «مدى تأثير مصادر الالتزام في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي»

— الباحث : حمداتي شبيها ماء العنين

— المشرف : الاستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان.

— تاريخ المناقشة : 28 جمادى الأولى 1406 — 8 فبراير 1986.

احتوت الرسالة على مدخل تمهيدي وثلاثة ابواب وفصول ومباحث، تحدث في الباب الأول عن مدى تأثير العقود في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي، وفي الباب الثاني تحدث عن الارادة المنفردة والاثراء بلا سبب، وفي الباب الثالث أوضح مدى تأثير نظرية العمل غير المشروع أو المسؤولية التقصيرية في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي..

— عنوان الأطروحة : أبو الفتح اليعمرى، حياته وآثاره وتحقيق اجوبته.

— الباحث : محمد الراوندي.

— المشرفة : الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن.

— تاريخ المناقشة : 25 جمادى الثانية 1406 — 7 مارس 1986.

تقع الدراسة في قسمين : الأول في الدراسة والثاني في تحقيق الأجوبة، اشتمل القسم الأول على أربعة فصول : الأول في البيت والميراث والعصر، وفيه مباحث الأول البيت اليعمرى، والثاني في الميراث العلمي، والثالث في الميراث السياسي، والرابع في عصر أبي الفتح، الفصل الثاني : في حياة أبي الفتح اليعمرى وفيه ثلاثة مباحث : الأول في النشأة والدراسة، والثاني في رحلات اليعمرى العلمية، والثالث في وظائفه وشخصيته، والفصل الثالث في مشيخة اليعمرى وفيه مبحثان الأول في معجم شيوخه، والثاني في مروياته، والفصل الرابع في آثاره وتلاميذه، والقسم الثاني مخصص لتحقيق أجوبة اليعمرى.

— عنوان الأطروحة : «المصنفات المغربية في السيرة النبوية».

— الباحث : محمد يسف.

— المشرفة : الاستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن.

— تاريخ المناقشة : 20 صفر 1407 — 25 أكتوبر 1986.

احتوت الدراسة على قسمين رئيسيين : القسم الأول يشتمل على ثلاثة

أبواب : الأول تحدث فيه الباحث عن السيرة والمغازي والاقضية والأحكام، والثاني تحدث فيه عن الأعلام والدلائل والمعجزات والشمال والخصائص، والثالث درس فيه الصحابة والكنى والأنساب، أما القسم الثاني فقد تحدث فيه عن السيرة المغربية عند المشاركة واستعرض فيه بعض المصنفات المغربية التي كان لها تأثير في المشاركة وحظيت بعنايتهم وأهتمامهم مثل كتاب «الاستيعاب... والمصنفات عليه، والشقراطية والمصنفات عليها، وكتاب الشفا والمصنفات عليه، وكتاب الروض الانف والمصنفات عليه»...

### ب — رسائل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الاسلامية

— عنوان الرسالة : «اعجاز القرآن في منهج القاضي عبد الجبار».

— الباحث : عبد النبي فاضل.

— المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام المراس.

— تاريخ المناقشة : 4 جمادى الأولى 1405 — 26 يناير 1985.

تقع الدراسة في مقدمة تعريفية بالقاضي عبد الجبار وآثاره وثلاثة أبواب تحدث في الباب الأول عن مباحث الخبر وحقيقته، والتواتر وخصائصه وشبهات حول التواتر، والتواتر والمنهج التاريخي النقدي، وتوثيق القرآن وتنزيهه عن المطاعن، وفي الباب الثاني تحدث عن اعجاز القرآن ووظيفة المعجزة، والتحدي والمعجزة، وفي الباب الثالث تحدث عن منهج القاضي عبد الجبار في الاعجاز والاعجاز بالنظم وتطور نظرية النظم.

— عنوان الرسالة : «الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح».

— الباحث : عبد الكريم اسماعيل صباح.

— المشرف : الأستاذ ادريس الكتاني.

— تاريخ المناقشة : 11 جمادى الأولى 1405 — 2 فبراير 1985.

شتملت الدراسة على مدخل وأربعة ابواب في الباب الأول تحدث عن تدوين الحديث وشروط الرواية، وفي الباب الثاني تحدث عن منهج المحدثين في تصحيح الحديث ومفاهيم النظرية لشرطي العدالة والضبط والتطبيق الميداني لمفاهيم العدالة والضبط واتصال السند، وفي الباب الثالث تحدث عن منهج الفقهاء الاصوليين في تصحيح الحديث وتحدث في الباب الرابع عن دور الاجتهاد في تصحيح الحديث، وشروط الاجتهاد في

تصحيح الحديث عند المتقدمين والمتأخرين، ونشأة مفهوم تخريج الأحاديث وطرق التخريج...

— عنوان الرسالة : «اقطاع الأراضي في الفقه الاسلامي وتطبيقاته في الدولة المغربية».

— الباحث : عبد السلام غرميني.

— المشرف : الأستاذ الدكتور ابراهيم حركات

— تاريخ المناقشة : 20 رجب 1405 — 11 ابريل 1985.

تقع الدراسة في مقدمة تمهيدية وباين وفصول ومباحث، في الباب الأول عرف بفقه الاقطاع في المشرق والمغرب وعلاقة الاقطاع بتشريعي الاحياء والحمى وتحدث عن حقيقة الاقطاع في الفقه الاسلامي واقسامه وحقيقته الشرعية وحجته والأرض العامر واقطاع التملك والأرض الموات وأرض المعادن واقطاع الانتفاع وأنواعه، والحيازة في الأقطاع، وفي الباب الثاني تحدث عن تطبيقات الاقطاع في الدولة المغربية بعد الفتح الاسلامي في عصر الموحدين والمرينيين والوطاسيين والسعديين والعلويين.

— عنوان الرسالة : «المذهب المالكي في نيجيريا».

— الباحث : صالح أكنوي.

— المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام الادغيري.

— تاريخ المناقشة : 13 شوال 1405 — 2 يوليوز 1985.

تقع الدراسة في مقدمة وثلاثة أبواب تحدث في المقدمة عن نيجيريا من حيث التسمية والأصل والاشتقاق والموقع والحدود والمساحة والمناخ والفروات الطبيعية والسكان والأديان، وفي الباب الأول تحدث عن التعريف بالمذهب المالكي نشأته وتطوره والتعريف بصاحبه، وفي الباب الثاني تحدث عن المذهب في نيجيريا من حيث دخوله وانتشاره ودور التجار والمرابطين في نشره، وفي الباب الثالث تحدث عن تطبيق المذهب المالكي في نيجيريا والتحديات التي تواجه المذهب والاسلام هناك والمسائل التي يثور حولها الخلاف، وتحدث اخيرا عن الاستعمار والتبشير والمرابطين الجدد وخطر ذلك على الاسلام.

— عنوان الرسالة : «الحركة العلمية في سبنة خلال القرن السابع الهجري».

— الباحث : اسماعيل الخطيب.

— المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام الهراس.

— تاريخ المناقشة : 19 شوال 1405 — 8 يوليوز 1985.



تقع الدراسة في تمهيد وأربعة أبواب : اعطي في التمهيد نظرة تاريخية عن مدينة ستة من الفتح إلى دولة العزبيين مروراً بعصري المرابطين والموحدين، وفي الباب الأول تحدث عن الكتابات والمساجد والمدارس والمكتبات ودور العلماء وطرق التعليم والمناظرة وأوقات الدرس في ستة، وفي الباب الثاني تحدث عن كتب الدرس من تفسير وأصول وغيرها. وفي الباب الثالث تحدث عن كتب اللغة والنحو والأدب، وفي الباب الرابع تحدث عن الترخيع والجغرافية والرياضة والطب والتصوف..

— عنوان الرسالة : «غرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناظرة» الشهير «بشرح فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام» لأبي الوليد الباجي — تقديم وتحقيق —

— الباحثة : البتول بنعلي.

— المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام اهراس.

— تاريخ المناقشة : 8 ذي القعدة 1405 — 27 يوليو 1985.

اشتملت الدراسة على قسمين : الأول في ترجمة الباجي ويشتمل على مباحث .  
أولاً في مصادر الباجي وعصره، الثاني في الحياة العلمية، الثالث في التعريف بأسرة الباجي وشيوخه وتلاميذه ورحلته وشخصيته ومؤلفاته، والرابع في دراسة الكتاب المخقق من حيث التعريف به ونسخه ومنهجه مؤلفه ومنهج التحقيق، والقسم الثاني مخصص لتحقيق النص.

— عنوان الرسالة : «رواية الحديث بين المدرسة الحجازية والمدرسة العراقية»

— الباحثة : عماد الطه.

— المشرف : الأستاذ الدكتور يوسف الكتاني.

— تاريخ المناقشة : 5 جمادى ثنية 1406 — 15 فبراير 1986.

تقع الدراسة في مدخل وثلاثة أبواب تحدث في المدخل عن التعريف بالسنة والحديث النبوي في الصدر الأول، ومنهج تلقي الحديث النبوي، وفي الباب الأول تحدث عن مدرسة الحديث الحجازية من حيث مفهوم الرواية عند الحجازيين والمذاهب الحجازية في جيل الصحابة وشيوخ المدرسة في الرواية وعن الإمام مالك وموطئه، وفي الباب الثاني تحدث عن مدرسة الحديث العراقية من حيث نشأتها ومنهجها وشيوخها، وفي الباب الثالث تحدث عن الرواية والتدوين...

— عنوان الرسالة : « البرهان في ترتيب سور القرآن لأبي جعفر بن الزبير »  
دراسة وتحقيق

— الباحث : محمد الشعباني.

— المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام الهراس.

— تاريخ المناقشة : 26 جمادى الثانية 1406 — 8 مارس 1986.

تقع الدراسة في قسمين : الأول للدراسة والثاني لتحقيق النص، تحدث في القسم الأول عن جمع القرآن وتدوينه وترتيبه والتناسب بين سورته، كما تحدث عن عصر ابن الزبير وترجمته ومؤلفاته، فدرس الحياة السياسية والعلمية ونشأة ابن الزبير وشيوخه وتلاميذته ومؤلفاته وصحة نسبة الكتاب إلى ابن الزبير، والقسم الثاني خصص لتحقيق النص.

— عنوان الرسالة : أحكام العميان في ضوء الفقه الاسلامي.

— الباحث : مصطفى القضاة.

— المشرف : الأستاذ الدكتور عمر الجيدي.

— تاريخ المناقشة : 4 شعبان 1406 — 14 ابريل 1986.

اشتملت الدراسة على مقدمة وسبعة أبواب : الباب الأول في التعريف بالمعوقين والأعمى وموقف المجتمعات البشرية منه، وفي الباب الثاني تحدث عن أحكام الأعمى في العبادات ويشتمل على مباحث، وفي الباب الثالث تحدث عن أحكام الأعمى في الأسرة (الأحوال الشخصية)، وفي الباب الرابع تحدث عن أحكام الأعمى في العقود والمعاملات، وفي الباب الخامس درس أحكام الأعمى في القضاء والشهادات، وفي الباب السادس بين أحكام الأعمى في الدماء والحدود، وفي الباب السابع تحدث عن أحكام الأعمى في مسائل مختلفة.

# لائحة الأطروحات العلمية التي بوقشت في دار الحديث المحسنية

من أجل الحصول على دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية

عنوان الأطروحة / صاحبها / تاريخ المناقشة

- 1 - أبو عبد الرحمان بقي بن مخلد القرطبي شيخ الحفاظ بالاندلس / السيد معمر نوري / 12 شعبان 1398 - 18 يوليوز 1978.
- 2 - «عمل اليوم والليلة» للإمام النسائي - دراسة وتحقيق - / السيد فاروق حمادة / 25 شوال 1398 - 28 شتنبر 1978.
- 3 - حكم الاسرى في الاسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام / السيد عبد السلام الادغيري / 20 ربيع الأول 1399 - 17 يراير 1979.
- 4 - «كتاب الناسخ والمنسوخ» لابي بكر بن العربي الماعري - دراسة وتحقيق - / السيد عبد الكبير العلوي المدغري / 15 شعبان 1399 - 10 يوليوز 1979.
- 5 - «قواعد الفقه» للإمام أبي عبد الله محمد المقرئ الجد - دراسة وتحقيق - / السيد محمد الدرداي / 22 جمادى الأولى 1400 - 8 ابريل 1980.
- 6 - مدرسة الامام البخاري في المغرب / السيد يوسف الكتاني / 19 جمادى الثانية 1400 - 5 مايو 1980.
- 7 - رسالة القضاء لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه - توثيق وتحقيق - / السيد احمد سحنون / 9 شعبان 1400 - 23 يونه 1980.
- 8 - العرف في المذهب المالكي ومفهومه لدى علماء المغرب / السيد عمر الجيدي / 11 شعبان 1400 - 25 يونه 1980.
- 9 - منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي / السيد صلاح الدين إدلبي / 16 محرم 1401 - 24 نونبر 1980.
- 10 - «فتح المجيد بكفاية المريد» للشيخ عبد السلام اللقاني - دراسة وتحقيق - / السيد داود علي الفاضل / 20 صفر 1405 - 14 نونبر 1984.

- 11 - منهج الاستثمار في ضوء الفقه الاسلامي / السيد علال الخياري / 22 جمادى الثانية 1405 - 15 مارس 1985
- 12 - علم العلل في المغرب السيد ابراهيم بن الصديق / 6 صفر 1406 - 21 أكتوبر 1985.
- 13 - مدى تأثير مصادر الالتزام في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي / السيد حمداتي شبيها ماء العينين / 28 جمادى الأولى 1406 - 8 يراير 1986.
- 14 - الحافظ ابن سيد الناس أبو الفتح اليعمرى - حياته وآثاره وتحقيق أجوبته / السيد محمد الراوندي / 25 جمادى الثانية 1406 - 7 مارس 1986.
- 15 - المصنفات المغربية في السيرة النبوية / السيد محمد يسف / 20 صفر 1407 - 25 أكتوبر 1986.
- 16 - تحقيق ودراسة كتاب «التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح» لأبي الوليد الباجي / السيد أحمد ليزار / 10 ذي القعدة 1407 - 7 يوليوز 1987.



# لائحة الرسائل العلمية التي نوقشت في دار الحديث الحسنية من أجل الحصول على دبلوم الدراسات العليا في العلوم الإسلامية

(عنوان الرسالة / صاحبها / تاريخ المناقشة)

- 1 — البيانات أو وسائل الاثبات في الشريعة الإسلامية / السيد محمد ابن معجوز المرغاني / 22 صفر 1390 — 29 أبريل 1970.
- 2 — الأسس الإسلامية لبناء الأسرة / السيد محمد حبيب احسان / 20 ربيع الثاني 1390 — 25 يونيو 1970.
- 3 — الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري ونوع اشتراكته / السيد احمد لسان الحق / 20 ربيع الثاني 1390 — 25 يونيو 1970.
- 4 — الحسبة في الاسلام / السيد الوليد المريني العمراني / 2 جمادى الأولى 1390 — 6 يوليوز 1970.
- 5 — سيدي محمد بن عبد الله وآثاره العلمية والاصلاحية / السيد الحسن العبادي / 16 محرم 1391 — 14 مارس 1971.
- 6 — الواح جزولة والتشريع الاسلامي / السيد محمد العثماني / 18 محرم 1391 — 16 مارس 1971.
- 7 — أصول المسيحية من القرآن الكريم / السيد داود علي الناضل / 5 رمضان المعظم 1393 — 3 اكتوبر 1973.
- 8 — حياة البخاري وانتماؤه إلى الاجتهاد / السيد محمد الادوزي / 4 صفر الخير 1394 — 27 يراير 1974.
- 9 — المدرسة القرآنية بالمغرب من الفتح الاسلامي إلى ابن عطية / السيد عبد السلام الكنوني / 17 جمادى الأولى 1394 — 8 يونيو 1974.
- 10 — رباعيات الامام البخاري / السيد يوسف الكتاني / 28 جمادى الأولى 1394 — 19 يونيو 1974.
- 11 — النقود والمصارف التجارية / السيد مروان القيسي / 29 جمادى الأولى 1394 — 20 يونيو 1974.

- 12 — الفقيه أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي / السيد عبد الكبير العلوي المدغري / 30 جمادى الأولى 1394 — 21 يونيو 1974.
- 13 — الحق الشخصي بين الشريعة والقانون / السيد ادريس امزيان / 11 جمادى الثانية 1394 — 2 يوليو 1974.
- 14 — الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، نشأته وتطوره والتجديد فيه / السيد المهدي الوافي / 1 ذي القعدة 1394 — 16 نونبر 1974.
- 15 — تحقيق الكتاب « نيل النجاح على غرة الصباح » لسيد عبد الله بن ابراهيم العلوي / السيد محمد الكبير العلوي / 12 ذي القعدة 1394 — 27 نونبر 1974
- 16 — النظام الحربي في الاسلام / السيد عبد السلام الادغيري / 6 محرم 1395 — 19 يناير 1975.
- 17 — الزندقة والزنادقة / السيد عاطف شكري / 9 محرم 1395 — 22 يناير 1975.
- 18 — الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث / السيد ابراهيم بن الصديق / 21 صفر 1395 — 5 مارس 1975.
- 19 — دور الحديث في الاسلام / السيد الحسين وكاك / 21 ربيع الثاني 1395 — 3 مايو 1975.
- 20 — المرأة المسلمة بين التكريم الاسلامي والامتحان الحضاري / الاستاذ احمد الوافي / 5 جمادى الأولى 1395 — 17 مايو 1975.
- 21 — دراسة مقارنة للمسطرة بين التشريعين / السيد عبد الله البكوري / 23 جمادى الأولى 1395 — 4 يونيو 1975.
- 22 — اسباب الخلاف بين الأئمة الأربعة / السيد أحمد الصمدي / 5 جمادى الثانية 1395 — 15 يونيو 1975.
- 23 — كتب الاحبار — حياته — آثاره — تجريحه — تعديله / السيد صلاح الدين إدلي / 8 جمادى الثانية 1395 — 18 يونيو 1975.
- 24 — «تحرير المقالة في شرح نظائر الرسالة للامام الخطاب — تحقيق ودراسة — / السيد احمد سحنون / 9 جمادى الثانية 1395 — 19 يونيو 1975.
- 25 — منهج علماء المسلمين في الجرح والتعديل / السيد فاروق حمادة / 14 جمادى الثانية 1395 — 24 يونيو 1975.

- 26 — الصحابة الشعراء / السيد محمد الراوندي / 17 جمادى الثانية 1395 — 27 يونيو 1975.
- 27 — الاستشراق بين العلم والتبشير / السيد محمد الدرداني / 22 جمادى الثانية 1395 — 2 يوليو 1975.
- 28 — الاسلام وايدولوجيات الفكر المعاصر / السيد علال الخياري / 6 ربيع الأول 1396 — 8 مارس 1976.
- 29 — المرسل من الحديث وآراء الائمة فيه / السيد محمد الغدامسي / 15 ربيع الأول 1396 — 17 مارس 1976.
- 30 — الاجماع واثره في التشريع الاسلامي / السيد محمد الورياغلي / 19 ربيع الثاني 1396 — 19 ابريل 1976.
- 31 — محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقي بن مخلد / السيد معمر نوري / 24 جمادى الثانية 1396 — 23 يونيو 1976.
- 32 — الرواية المغربية للسيرة النبوية / السيد محمد يسف / 3 رجب 1396 — 1 يوليو 1976.
- 33 — الحديث الصحيح واثره في التشريع الاسلامي / السيد عبد الصمد العاقل / 7 رجب 1396 — 5 يوليو 1976.
- 34 — معاذ بن جبل رضي الله عنه واجتهاده القضائي / السيد الحسين التاويل / 14 رجب 1396 — 13 يوليو 1976.
- 35 — ابن عرضون الكبير، حياته وآثاره / السيد عمر الجيدي / 27 جمادى الأولى 1397 — 16 مايو 1977.
- 36 — قانون التأويل «لابن العربي — دراسة وتحقيق — / السيد المصطفى صغيري / 29 جمادى الأولى 1397 — 18 مايو 1977.
- 37 — «تحقيق المذهب من أن النبي ﷺ كتب» تأليف أبي الوليد الباجي / دراسة وتحقيق — / السيد احمد ليزار / 16 رجب 1397 — 4 يوليو 1977.
- 38 — نظام الحكم في الاسلام ومدى اعتماده على مبدأ الشورى / السيد علي أيت علي / 25 رجب 1397 — 13 يوليو 1977.
- 39 — «تقييد وقف القرآن الكريم» للامام الهبطي — دراسة وتحقيق — / السيد الحسن وگاڭ / 26 رجب 1397 — 14 يوليو 1977.

- 40 — موقف اليهود من الاسلام / السيد السعيد بوركة / 12 شوال 1397 — 26  
شتنبر 1977.
- 41 — النبوة والدين / السيد محمد الصقلي / 6 ذي القعدة 1397 — 20 أكتوبر  
1977.
- 42 — دراسة عن القاضي عياض / السيد احمد بغداد / 2 صفر 1398 — 12 يناير  
1978.
- 43 — موسى عليه السلام بين القرآن والبهتان / السيد فؤاد عبد اللطيف عثمان / 16  
ربيع الأول 1398 — 24 يراير 1978.
- 44 — «الوضع الجديد لفن المحارج والصفات، مع ما والاہ من فني الفواصل  
والتجويد» دراسة وتحقيق / السيد احمد محمود مسكه / 29 ربيع الأول  
1398 — 9 مارس 1978.
- 45 — يحيى ابن يحيى اللبثي وروايته الموطأ / السيد محمد الشرحبيلي / 29 ربيع الأول  
1398 — 9 مارس 1978.
- 46 — منهجية الدعوة إلى الله / السيد محمد أبو الفضل / 12 جمادى الأولى  
1398 — 20 أبريل 1978.
- 47 — تحقيق مسائل ابن رشد (الجد) المتوفى 520 هـ السيد محمد الحبيب التجكاني  
/ 21 جمادى الثانية 1398 — 29 مايو 1978.
- 48 — فقه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في المعاملات / السيد محمد سلامة / 24  
جمادى الثانية 1398 — 1 يونيو 1978.
- 49 — «إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك» للإمام الونشريسي — دراسة وتحقيق  
/ السيد احمد الخطابي / 3 رجب 1398 — 10 يونيو 1978.
- 50 — الامام أبو عبد الله محمد بن احمد المسناوي، علمه والقول في اجتهاده وآثاره /  
السيد إدريس خليفة / 19 ذي الحجة 1398 — 20 نونبر 1978.
- 51 — «الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة» للعلامة الحسين الشوشاوي — دراسة  
وتحقيق / السيد ادريس عزوزي / 30 ذي الحجة 1398 — 1 دجنبر 1978.
- 52 — التفسير المنسوب إلى ابن عربي / السيد محمد كركب / 27 ربيع الأول  
1399 — 24 يراير 1979.
- 53 — الامام الشافعي ومنهجه في التفسير في كتابيه «الأم» و «الأحكام» / السيد  
عبد الخالق نور علي / 22 رجب 1399 — 18 يونيو 1979.



- 54 — كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة — توثيق وتحقيق ودراسة / السيد خليفة المحفوظي / 5 شعبان 1399 — 30 يونيو 1979.
- 55 — الصورية في الشريعة والقانون / السيد حمداتي شيهنا ماء العينين / 28 محرم 1400 — 18 دجنبر 1979.
- 56 — الحلال والحرام «لأنبي الفضل راشد بن أبي راشد الوليدى — دراسة وتحقيق — / السيد عبد الرحمن العمراني الادريسي / 30 محرم 1400 — 20 دجنبر 1979.
- 57 — الامثال في القرآن الكريم / السيد أبو بكر المهني / 26 صفر 1400 — 15 يناير 1980.
- 58 — الاجتهاد ومقتضيات العصور / السيد محمد هشام الايوبي / 4 ربيع الأول 1400 — 22 يناير 1980.
- 59 — مظاهر النهضة الحديثة في عهد يعقوب المنصور الموحدى / السيد عبد الهادي الحسيسن / 19 ربيع الأول 1400 — 6 يوليوز 1980.
- 60 — الامام أبو عمر يوسف بن عبد البر القمري / السيد محمد بنيعيش / 21 جمادى الثانية 1400 — 7 مايو 1980.
- 61 — اختلاف القراءات واثره في التفسير واستنباط الأحكام / السيد عبد الهادي حميتو / 10 شعبان 1400 — 24 يونيو 1980.
- 62 — الحياة الفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن العاشر الهجري / السيد عبد القادر العافية / 13 شعبان 1400 — 27 يونيو 1980.
- 63 — ابو الحسن الخراساني المراكشي، آثاره ومنهجه في التفسير / السيد محمادى الخياطى / 6 صفر 1401 — 14 دجنبر 1980.
- 64 — «الإيضاح لما ينهم عن الورى في قراءة عالم ام القرى» لابي زيد عبد الرحمن بن القاضي — دراسة وتحقيق — / السيد محمد بالوالي / 20 جمادى الثانية 1401 — 25 ابريل 1981.
- 65 — نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي / السيد عبد السلام العسري / 23 جمادى الثانية 1401 — 28 أبريل 1981.
- 66 — العلمانية واثارها على الاوضاع الاسلامية في تركيا / السيد عبد الكريم المشهداني / 13 رجب 1401 — 18 مايو 1981.
- 67 — إعجاز القرآن في منهاج القاضي عبد الجبار — عرض مقارنة — / السيد عبد النبي فاضل / 4 جمادى الأولى 1405 — 26 يناير 1985.

- 68 — الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح / السيد عبد الكريم اسماعيل صباح / 11 جمادى الأولى 1405 — 2 يراير 1985.
- 69 — دراسة عن اقطاع الأراضي في الفقه الاسلامي وتطبيقاته في الدولة المغربية / السيد عبد السلام غرميني / 20 رجب 1405 — 11 ابريل 1985.
- 70 — المذهب المالكي في نيجيريا / السيد صالح اوكنوى / 13 شوال 1405 — 2 يوليوز 1985.
- 71 — الحركة العلمية في سبته في القرن السابع الهجري / السيد اسماعيل الخطيب / 19 شوال 1405 — 8 يوليوز 1985.
- 72 — «غرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناظرة» الشهير «بشرح فصول الاحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام» لابي الوليد الباجي — تقديم وتحقيق — / السيدة البتول بنعلي / 8 ذي القعدة 1405 — 27 يوليوز 1985.
- 73 — رواية الحديث بين المدرسة الحجازية والمدرسة العراقية / السيد عمان الطه / 5 جمادى الثانية 1406 — 15 يراير 1986.
- 74 — «البرهان في ترتيب سور القرآن» لأبي جعفر احمد بن ابراهيم بن الزبير — دراسة وتحقيق / السيد محمد شعباني / 26 جمادى الثانية 1406 — 8 مارس 1986.
- 75 — احكام العميان في ضوء الفقه الاسلامي / السيد مصطفى القضاة / 4 شعبان 1406 — 14 ابريل 1986.
- 76 — الحركة السلفية بين المشرق والمغرب واثرها في التحرير والاصلاح / السيد علي أبو لعكيك / 16 جمادى الأولى 1407 — 17 يناير 1987.
- 77 — العام وتخصيصه في الاصطلاح الاصولي نظرية وتطبيقا / السيد ادريس حمادى / 23 جمادى الأولى 1407 — 24 يناير 1987.
- 78 — «ارشاد اللبيب إلى مقاصد حديث الحبيب» لابن غازي — دراسة وتحقيق / السيد عبد الله التمساني / 5 شعبان 1407 — 4 ابريل 1987.
- 79 — التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي / السيد محمد رياض / 17 شعبان 1407 — 16 أبريل 1987.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

# الفهرس

## المقالات العلمية

10

عقد الامامة في الفكر السياسي الاسلامي  
للدكتور محمد فاروق النبهان

30

النظام السياسي في العصر الأموي  
للدكتور ابراهيم حركات

47

هاء الكناية

للدكتور التهامي الراجي

## نصوص مختارة من الرسائل التي نوقشت في دار الحديث الحسنية

71

التعريف بالعله

للدكتور ابراهيم بن الصديقي

95

في بيان بعض القواعد العامة للوقف  
وعرض ما طرأ على وقف الهبطي

للأستاذ الحسن وكاك

161

تحليل مسائل ابن رشد

للأستاذ محمد الحبيب التجكالي

- 180 ..... نظرية السبب في الفقه الاسلامي  
للدكتور حمداني شبيبنا ماء العنين
- 202 ..... دراسة تحليلية لقواعد الفقه للمقري  
للدكتور محمد الدرداني
- 221 ..... القضاء في الاسلام  
للدكتور أحمد سحنون
- 256 ..... أدب الرحلات  
للأستاذ اسماعيل الخطيب

## أبحاث تمهيدية مقدمة الى دار الحديث الحسنية

مركز تحقيقات كميوتور علوم إسلامي

- 272 ..... السنة ومنهج الاستنباط في الفقه المالكي  
للأستاذ محمد علي بن الصديق
- 312 ..... دراسة تحليلية لكتب التربية الاسلامية  
بالسلك الثاني الثانوي  
للأستاذة عائشة مدهش
- 386 ..... أجوبة حديثية للحافظ المنذري  
للأستاذ أحمد الزهادي

413

عرض رسائل وأطروحات

اعداد الدكتور عمر الجدي

419

لائحة الأطروحات العلمية التي نوقشت في دار الحديث الحسنية  
من أجل الحصول على دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية

423

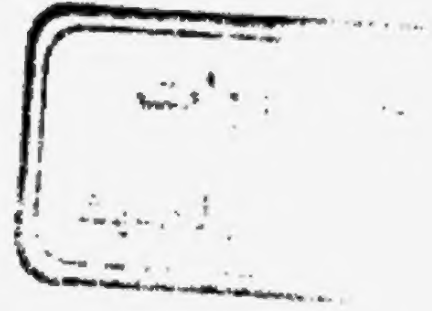
لائحة الرسائل العلمية التي نوقشت  
في دار الحديث الحسنية من أجل الحصول على دبلوم  
الدراسات العليا في العلوم الاسلامية

مركز تحقيق كاتوير علوم إسلامي





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



٢٠٣٤١



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامي

رقم الاهداع القانوني

1979 / 6

ISSN 0851 — 0245

مطبعة المعارف الجديدة  
الرباط 707.08.09.38.38

